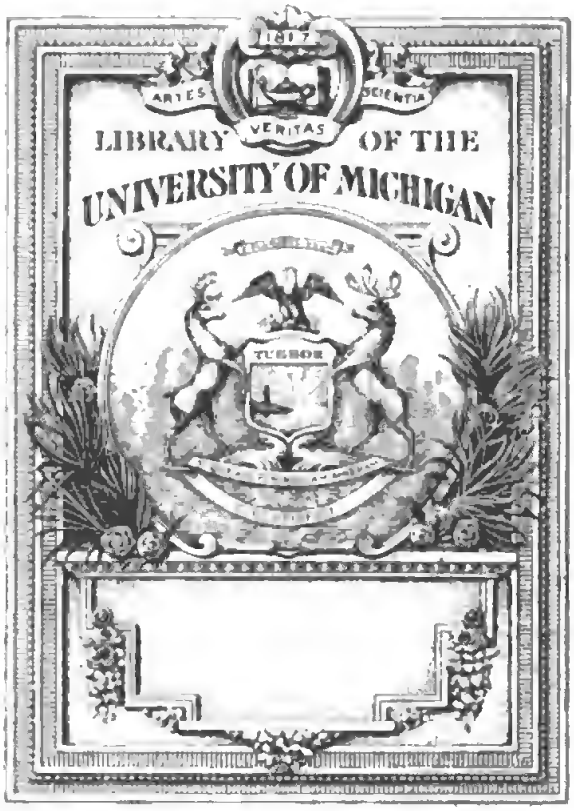
A 541434



Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert und D. F. Loofs

herausgegeben

von

D. E. Kautzsch und D. E. Haupt.

Achtzigster Jahrgang.

1 9 0 7.

Gotha 1907.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengesellschaft.

Compl. Lits
Theolog Coll Lib.
6-18-30
22090

Inhalt des Jahrganges 1907.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Kirchner, Subjekt, Objekt, Zustandekommen der Sündenvergebung auf der prophetischen und levitischen Religionsstufe des Alten Testaments 1
2. Holzinger, Ein Ulmer Bericht über Luther in Worms 45
3. Albrecht, Katechismusstudien I 71
4. Wallis, Die Willensfreiheit: wiefern es sie gibt und nicht gibt . 106

Gedanken und Bemerkungen.

1. Riedel, Josephus und das Hohelied 124
2. Blaß, Zur Rhythmik im Neuen Testament 127
3. Clemen, Hat Melanchthon gezeichnet? 137

Rezensionen.

1. Delehaye, Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae; rez. von Hans Lietzmann 144
2. Kittel, Biblia Hebraica; rez. von G. Hölscher 148

Miszellen.

1. Mitteilung 157

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Bönhoff, Die Wanderung Israels in der Wüste mit besonderer Berücksichtigung der Frage „Wo lag der Sinai?“ 159
2. Kittel, Zur Erklärung von Röm. 3, 21—26 217
3. Paret, Nochmals das Zitat in Jak. 4, 5 234
4. Thiele, Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Johann Agricola von Eisleben, von ihm selbst aufgezeichnet 246
5. Daxer, Eine neue Kritik der theologischen Erkenntnis 271

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen. Seite

1. Müller, Emendationen zu Hab. 1, 9; Zeph. 1, 14b. 3, 17; Ps. 141, 7 309

Rezensionen.

1. Albrecht, Der Kleine Katechismus D. Martin Luthers nach der Ausgabe von 1536; rez. von O. Clemen 311

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Bekel, Ein vorexilisches Orakel über Edom in der Klageliederstrophe — die gemeinsame Quelle von Obadja, 1—9 und Jeremia 49, 7—22 315
2. Schmidt, Über Philipper 2, 12 und 13 344
3. Thieme, Zur Rechtfertigungslehre der Apologie 363
4. Böhlmann, Die Erlanger Theologie I 390
5. Albrecht, Katechismusstudien II 434

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kawerau, Zwei Briefe aus den Tagen des Todes Luthers . . 467

Rezensionen.

1. Budde, Geschichte der althebräischen Litteratur; rez. von E. Kautzsch 472
2. Schmidt, Jona; rez. von M. Löhr 482
3. Rothstein, Unterricht im Alten Testament; rez. von E. Kautzsch 484

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Schmidt, Zur Frage des ursprünglichen Markusschlusses . . . 487
2. Berbig, Spalatiniana 513
3. Böhlmann, Die Erlanger Theologie II 535
4. Albrecht, Katechismusstudien III 564

Gedanken und Bemerkungen.

1. Rietschel, Nochmals das Verbot des Eides in der Bergpredigt . 609

Rezensionen.

1. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie; rez. von F. Giesebrecht 619
2. Zu Macalisters Berichten über die englischen Ausgrabungen in Gezer 1902—1905; rez. von G. Hölscher 630

Abhandlungen.

1.

Subjekt, Objekt und Zustandekommen der Sündenvergebung auf der prophetischen und levitischen Religionsstufe des Alten Testaments.

Von

Lic. Dr. **Viktor Kirchner**, Pfarrer in Benshausen (Thüringen).

Mit nachstehender Studie lösen wir das im zweiten Hefte des Jahrganges 1905 (S. 188) gegebene Wort ein, das nach der Behandlung der „Sündenvergebung" auf der frühesten Religionsstufe Altisraels Untersuchungen über die darauf folgenden Stufen, die prophetische und die levitische, in Aussicht stellte.

1.

Wenn wir also von der ersten Periode, die den Begriff der Opfer und der Sündenvergebung noch unentwickelt zeigt, Abschied nehmen, und doch zugleich an das Letztgesagte (S. 187) anknüpfen dürfen, so berühren wir zunächst das Deuteronomium, — wiewohl es chronologisch in der prophetischen Periode nicht den ersten Platz einnimmt —, da es auf das Gebet und das dadurch bedingte Nahen zu Gott besonderen Wert legt. Daß die Stelle, die wir heranziehen, der deuteronomistischen Einleitung entstammt, verschlägt nichts, da die Deuteronomisten ja im Geist und Sinn des Deuteronomiums schreiben.

Kap. 4, 7 heißt es: „Wo wäre irgendeine große Nation, die einen Gott hätte, der ihr so nahe ist, wie Jahwe, unser Gott, uns, so oft wir ihn anrufen? usw." Gebet bewirkt Gottesnähe, Gebet ist Gottesnähe. Freilich ist, wie Schmoller[1]) sagt, Gott nahen und Gott schauen[2]) nicht dasselbe; doch dürfte der Unterschied nicht allzu groß sein. Ritschl müßte diese Stelle für sekundär halten, da sie seiner JE. entlehnten, für gesetzlich ausgegebenen Theorie vom Gotte der Erhabenheit, von dem Menschengotte, vor dem man sich schützen muß, widerspricht.

In J. und E. fanden wir noch die Anschauung, daß Gottschauen tötet. Welch einen Fortschritt bietet dagegen unsere Stelle! Um mit einem Psalmwort zu reden (Ps. 145, 18), so wird hier nichts Geringeres ausgesagt als: „Der Herr ist nahe allen denen, die ihn anrufen, allen, die ihn mit Ernst anrufen." Deut. 4, 8 führt uns einen Schritt weiter, zumal wenn wir diese Stelle mit Ps. 15, 1 ff. vergleichen. „Wo wäre irgendeine Nation, die so vollkommene Satzungen besäße, wie dieses ganze Gesetz?" Und dies Gesetz soll das Volk halten.

„Jahwe, wer darf weilen bei deinem Zelte, wer wohnen auf deinem heiligen Berge?" fragt der Psalmist und beantwortet selbst die Frage: „Wer untadelig wandelt und Gerechtigkeit übt und Wahrheit redet von Herzen" (vgl. Jes. 29, 9, auch Prov. 16, 6).

---

1) „Das Wesen der Sühne in der alttestamentl. Opferthora", „Theol. Studien und Kritiken" 1891. Heft 2. — Die Zitate unter „Ritschl" beziehen sich auf dessen „Rechtfertigung und Versöhnung" Bd. II, die unter „Orelli" auf „Einige alttestamentliche Prämissen zur neutestamentl Versöhnungslehre", „Zeitschrift für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben" 1884 in 6 Abschnitten.

2) Schon 1905, S. 186, zogen wir das Verhältnis des Untertanen zum König heran, um das Verhältnis von Gott und Mensch besser zu verstehen (Tischgemeinschaft). 2. Sam. 14, 21. 28—33: Absalom ist in der Verbannung. Durch Joabs Vermittelung kommt er wohl in die Nähe des Königs, d. h. nach Jerusalem, aber noch nicht unter die Augen des Königs. Das geschieht erst durch nochmalige Vermittelung Joabs. Vielleicht unterscheiden sich Gottesnähe und Gottschauen wie Altes Testament und Neues Testament. Wie jenem Nahesein des Königs, diesem unhaltbaren Zustand (2. Sam. 14, 32) ein Ende, eine Vollendung folgen mußte, so ist auch das Alte Testament sinn- und zwecklos ohne das Neue Testament.

Gott darf alſo nahen, wer ein Gebetsleben führt — das betrifft die religiöſe Seite des Menſchen —, und wer nach den zuletzt angeführten Stellen, welche die ſittliche Seite ins Auge faſſen, ein wahrer, durchgebildeter Charakter iſt. Fragt man, was die Sündenvergebung damit zu tun habe, ſo kann doch nur da ein gedeihliches Gebets- und ein förderliches Alltagsleben vorhanden ſein, wo man ſich frei von Schuld weiß. Iſt auch nicht direkt von Sündenvergebung die Rede, ſo doch indirekt, ja ſogar von dem poſitiven Gut der Gemeinſchaft mit Gott, der Gottesnähe, das ſich die alte Zeit beſonders als Tiſchgenoſſenſchaft mit Gott dachte. Es iſt ein bekanntes Geſetz der ſittlich-religiöſen Entwickelung, daß man das Gute ergreifen ſoll, um das Böſe nicht tun zu können, um dem Böſen zugunſten des Guten den Platz wegzunehmen. Auf der Höhe dieſer Erkenntnis ſteht, wenn man ſo will, unſer Deuteronomiker. Poſitive Güter und Aufgaben ſieht er, wo ſich die levitiſche Stufe mit dem Sündenvermeiden und negativen Sünde-wieder-gutmachen abgibt.

Auf derſelben Höhe ſtehen die Propheten alle. Micha gibt unſerem Gedanken einen denkwürdigen Ausdruck, wenn er den „Katechismus“ aufſtellt, den nach Duhm der Jahweknecht ſpäter befolgt hat: „Gott hat dir kundgetan, o Menſch, was gut iſt; und was fordert Jahwe von dir? Nichts, als Recht zu üben und Frömmigkeit zu lieben und demütig zu wandeln mit deinem Gott?“

Was das Deuteronomium nicht ausſpricht, was es mißbilligend ignoriert, das ſpricht Micha in den Verſen vorher aus, nämlich die Folgerung aus ſolchem Verhalten, den Verzicht auf Opfer. Davon bald mehr.

Der Deuteronomiker beſchäftigt uns noch weiter. Einſtweilen ſtehen wir noch am Anfang der Beſprechung der prophetiſchen Stufe. Wollen wir, abgeſehen von dem erwähnten Anknüpfungspunkt mit dem vorigen Teil, dem Gebet, einen zweiten ſtatuieren, ſo wird eine Erörterung der Stelle Deut. 9, 21 nötig ſein, zu deren Verſtändnis wir eine der früheren Periode entnommene Stelle, Ex. 32, 30, herbeiziehen müſſen. Beſonders intereſſant iſt, wie aus dieſem Anknüpfungspunkt ein Divergenz- und Differenz-

punkt wird, so daß also eine Vergleichung beider Stellen, die denselben Stoff, jedoch in verschiedener Weise, behandeln, für das Verständnis beider Perioden etwas beiträgt. Um dies, wo wir noch einmal JE. vor Augen haben, hier fertig zu stellen, so ist Ex. 32, 20 eine der drei Stellen (neben Gen. 32, 21 und Deut. 32, 43 f.), wo das kapper, dessen Bedeutung bei der 3. Periode uns deutlicher werden wird, in J. oder E. vorkommt. Voran sei bemerkt, daß Schmoller sagen kann: „Die ganze Frage nach dem Wesen der Sühne ist schließlich eine Frage nach dem Grund der mit kapper benannten priesterlichen Handlung."

Deut. 9, 21 also ist doch wohl nicht bloß Ausdruck für Strafe, sondern auch für pädagogische Wirksamkeit. Es steht zu beweisen, daß hier eine Sündenvergebung ausgesagt wird, die auf einer Stufe mit der prophetischen, d. h. dem Unsichtbarmachen der Sünde, steht. Das „aber" (wie Marti übersetzt), kann zugunsten eines „und" gestrichen werden. Dann ist V. 21 Fortsetzung des Gedankens der Fürbitte, fast wie Erhörung derselben. Sowohl der Vergleich beider Berichte, Ex. 32 und Deut. 9, als auch besonders das Betrachten der einzelnen Stellen selbst führt darauf. Daß der heilige Zorn Moses, des vom Berge Herabsteigenden [1]), gestillt wird, hat vielleicht sein gutes Recht. Doch dafür genügt das Zerschlagen der Tafeln (das aber auch so ausgelegt werden kann, daß das Volk, das sich dieses Besitzes später besonders rühmte [Ps. 19], jetzt dessen noch nicht wert sei).

Außerdem sieht Deut. 9 recht wie eine absichtliche Umgestaltung des Textes von JE. in Ex. 32 aus. Denn zwischen das Zerschmettern der Tafeln und des zu Staub-Machens des Kalbes, das Ex. 32 beisammen steht, ist Deut. 9 das Fürbitten, dieser Gipfelpunkt von Glauben, Hoffen und Lieben, und dessen Erhörung getreten. Aaron wird als zweites Objekt der Fürbitte angeführt; das erste sind die Israeliten selbst. Das Deuteronomium geht aber erst auf Aaron näher ein, dann auf Israel und seine Sünde und setzt auseinander, wie Moses alles tut, was

1) So wie Michelangelo ihn uns geschenkt hat.

er tun kann, um Gottes Zorn zu beſchwichtigen und um Gottes Auge nicht auf das Denkmal der Sünde Israels fallen zu laſſen. Endlich kann man nur eine abſichtliche Korrektur darin ſehen, wenn das Deuteronomium (während es Ex. 32, 20 heißt: „Den Staub ſtreute er aufs Waſſer und gab es den Israeliten zu trinken") vielmehr ſagt (V. 21): „Dieſen Staub warf ich in den Bach, der vom Berge herabfließt." Während bei J. und E. Israel die Folge ſeiner Sünden tragen und in ſich aufnehmen und dieſe nicht aus und von ihm getan werden ſoll, iſt für die deuteronomiſche Faſſung und ihre Konvergenz mit prophetiſchen Wendungen folgendes zu bedenken:

1) Der Ausdruck „in den Bach werfen" (Ex. 32 „aufs Waſſer tun") erinnert, ja ſoll vielleicht erinnern an den „ins Meer werfen", der die Sündenvergebung verſinnbildlicht.

2) Der Bach mit dem „Denkmal ihrer Sünde fließt herab"; es wird alſo das Entferntwerden, Außer-Sicht-Kommen betont im Gegenſatz zu dem „In ſich aufnehmen" Ex. 32.

3) „Das Denkmal eurer Sünde, das ihr verfertigt habt, das Kalb, nahm ich, verbrannte es und zerſtieß und zermalmte es vollſtändig, bis es zu feinem Staube wurde." Er macht hier das, was Gott und auch ihn ſtets an die Sünde erinnern würde, nicht nur unſichtbar, ſondern möglichſt zunichte.

Kann man hier den echt prophetiſchen Begriff der Sündenvergebung finden, ſo iſt er zweifellos in folgenden Worten und Wendungen vorhanden: נשׂא hinwegtragen, הֶעֱבִיר dahingehen machen, רפה heilen, כסה, כִּפֶּר bedecken, רחץ abwaſchen im Sinne des Beſeitigens, טהר reinigen, מחה abwiſchen. Dem entſprechen ganze Wendungen wie Jeſ. 38, 17: „Du warfſt alle meine Sünden hinter dich", oder wie die bei Deut. 9 ſchon erwähnte Wendung Mich. 7, 19: „Du wirfſt alle ihre Sünden in die Tiefe des Meeres."

Bei Jeſ. 44, 22 wird man zweifelhaft, ob die fragliche Stelle in dieſe Kategorie gehöre, d. h. ob wirklich von einem Ignorieren, wie in allen dieſen Stellen, die Rede iſt, oder von einem Annullieren. Die Entſcheidung wird jedoch nicht ſchwer. Denn, mag ſich die Wolke auch zerteilen, ihre Beſtandteile verſchwinden

nicht, wie überhaupt nichts völlig verschwindet. Vor allem, wenn das „Kehre wieder“ erst auf das „tilgen“ folgt, so ist doch eben die Sünde noch da, die Sünde und somit die Umkehrbedürftigkeit. Endlich: „Ich habe dich erlöst“, spricht nicht für ein Annullieren. — Jes. 28, 18 bietet wohl nicht mehr die physische Grundbedeutung von כפר. Hier soll der Vertrag mit dem Tode bedeckt werden. Nur zwei Stellen gibt es noch, wo etwas anderes als die Sünde, die Schuld usw. in außergesetzlichen Stellen bedeckt wird: Jes. 47, 11; Prov. 16, 14. Sonst also — und das ist von eminenter Wichtigkeit — ist stets die Sünde usw. das Objekt der Zudeckung von seiten Gottes, und zwar wird כִּפֶּר dabei mit dem Akkusativ oder mit עַל konstruiert. Ersterer Konstruktion entspricht auch die Möglichkeit einer passivischen Konstruktion. *Das Objekt* der Sündenvergebung ist also die Sünde; das *Subjekt*, das uns bald noch mehr interessieren soll, Gott, die *Art des Zustandekommens* geben die oben zitierten Ausdrücke wieder. Was sonst für die größte Strafe, für den schwersten Schimpf gilt, ignoriert zu werden, das ist der Sünde gegenüber überschwengliche Gnade! Es handelt sich überall nicht um ein faktisches Annullieren, um ein *Gerechtmachen*, sondern um eine deklaratorische Sündenvergebung. Der Reinerklärte hat nicht nova iustitia. Es ist ein actus forensis, nicht moralis oder medicinalis, um den es sich handelt. Im Alten Testament wie im Neuen Testament kann der Mensch nach wie vor ein „armer Sünder“ bleiben; aber die Gnade Gottes ermöglicht es, daß er ihn als relativ Gerechten ansieht. Man könnte sagen, es wäre größere Gnade, wenn Gott die Sünde annullierte, zunichte machte, als wenn er sie nur nicht sehen will. Doch muß man das billig bezweifeln. Gott will nichts Gemachtes, sondern nur Gewordenes; er ist ein Gott, der Wunder tut, aber nicht einer, der moralische Wunderkuren verrichtet. Ohne Zweifel ist es göttlicher und anbetungswürdiger, daß Gott mit der Gerechtsprechung das große Zutrauen in uns setzt, daß wir uns des in uns gesetzten Vertrauens würdig zu zeigen bemühen werden, daß er uns mit einem liebevollen Zuruf ermuntert und ermutigt: „Du kannst, wenn du willst“, „Du kannst mehr als du

glaubſt", „Du kannſt viel, wenn du mein in dich geſetztes Vertrauen dadurch rechtfertigſt, daß du mir vertrauſt" uſw., als daß er einen vom freien Willen, der Selbſtentſcheidung und Selbſtbetätigung mehr oder minder ausgeſchloſſenen Naturzuſtand der Gerechtigkeit herſtellte.

Wie Gott unſere Umkehr in unſeren freien Entſchluß ſetzt, ſo iſt dieſe Tat ſeiner Gnade auch ſein freier Entſchluß, der Entſchluß der freien Liebe, der göttlichen Gnade. Weil Gott nicht Wohlgefallen hat am Tode des Sünders, ſondern will, daß er ſich bekehre und lebe, darum übt er Gnade.

Wenn hier zwiſchen dem Vorderſatz und Nachſatz kein weſentlicher Unterſchied liegt, ſo bedeutet das die Wahrheit, daß Gott als der Gnädige Gnade übt, daß er gnädig iſt, weil er gnädig ſein muß und will.

Wir kehren noch einmal zur Idee der Sündenvergebung beim Deuteronomiker zurück. Denn wenn wir die prophetiſche Anſchauung von dem Subjekt der Sündenvergebung und dem Beweggrunde desſelben zu ihr kennen lernen wollen, ſo würden wir uns ſehr wertvollen Materials begeben, wenn wir auf den Deuteronomiker verzichteten. Sein nächſter Zweck iſt freilich das Geſetz, wie dies auch ſein Name ausdrückt: Deuteronomiker. Wenn wir aber auf den erſten Beſtandteil des Wortes den Ton legen, in ihn, der nur eine Zahl angeben will, auch eine Qualität hineinlegen und Deuteronomiker leſen, ſo iſt er eben ein anders gearteter Geſetzgeber, als der des Bundesbuches vor ihm und des Prieſterkodex nach ihm. Und wenn wir ihn den Propheten nennen, ſo geben wir damit ein Werturteil über die Art ab, in der er ſeine nächſte Aufgabe, die der Geſetzgebung, gelöſt hat. Er iſt der „Prieſterprophet". Wenn aber jemand einen Stoff, der an ſich mit der Prophetie nichts zu tun hat, wenn er das Geſetz behandeln kann, ohne den prophetiſchen Geiſt zu beeinträchtigen, ſo iſt ihm das doppelt hoch anzurechnen. Das iſt ein Punkt, in dem er — freilich lag ſolches nicht in der Aufgabe und dem Vorhaben der anderen — über die anderen Propheten hinausragt. Auf einer Stufe mit ihnen ſteht er, indem er von einer durch Opfer und Kultus gewirkten Sündenvergebung nichts

wiſſen will. Dieſes Ignorieren will ſicher ſoviel beſagen, wie der eigentlichen Propheten ausdrückliches Negieren. Er iſt es nun auch, der, ohne eigens über die Sündenvergebung zu reden, indirekt doch die beſten Fingerzeige zu ihrem Verſtändnis an die Hand gibt. Er will erklären, wie Israel dazu gekommen iſt, das Volk des Eigentums zu werden. Die Antwort heißt: Gott hat euch geliebt (nicht ihr ihn) und wollte ſeinen Eid halten (7, 8. 13; 10, 14. 15; 32, 6). Der Grund der göttlichen Erwählung iſt die Liebe Gottes zum Volke. Und auf dieſer Erwählung, deren Grund die Liebe Gottes iſt, baut ſich die Zuverſicht zur Treue Gottes auf. Die Liebe Gottes iſt der Anfang der Verbindung Gottes mit Israel; die Treue iſt der Fortgang, iſt das Anhalten und Aushalten, das — menſchlich geredet — Schwerere und Seltenere. Auf dieſe Treue weiſt auch die Art hin, wie der Deuteronomiſt die Liebeserwählung verwendet. Er ſchließt aus der Erwählung, daß Gott ſeinen Eid auch halten werde (Kap. 7); er ſchließt (Kap. 10) aus dem, was Gott den Vätern des gegenwärtigen Geſchlechts getan, auf das, was Gott nun dieſem Geſchlecht Gutes erweiſen wird. Die Erwählung iſt gewiß ein Geſchenk. Iſt's die Treue nicht auch? Freilich; doch iſt ſie ein anders beſtimmtes Geſchenk als die Liebe. Deus donando debet, heißt es, und häufig bringt das Deuteronomium dieſen Geſichtspunkt in Anwendung. Ob ich einen erwähle, hängt von meinem freien Ermeſſen ab; darüber, ob ich dann treu zu bleiben habe, beſteht für ein ſittliches Weſen keine Frage mehr. Der Treue κατ' ἐξοχήν, Gott, iſt das beſte Beiſpiel für den Zuſammenhang von Liebe und Treue. Der Menſch kennt dieſe Seite, die da aus ſeiner „anknüpfenden Liebe" folgt, die Ritſchl daher „die Folgerichtigkeit ſeines Handelns" nennt, und rechnet mit ihr. Der altteſtamentliche Pſalmiſt „hält Gott ſogar ſein Wort vor", erinnert ihn an ſeine Pflicht, zu der ſein urſprüngliches Recht geworden iſt. Wenn wir mit einem Kirchenliede dieſe offenbare Seite Gottes ausdrücken, ſo heißt's: „Was unſer Gott geſchaffen hat, das will er auch erhalten"; wenn wir aufs Neue Teſtament hinweiſen dürfen, ſo iſt die Zahl der Belegſtellen Legion: Phil. 1, 6; 1. Theſſ. 5, 24; 1. Petr. 4, 19. 5, 10;

Röm. 8, 29. 30; 1. Kor. 1, 8. 9. 10, 13; 2. Kor. 1, 18; 1. Joh. 1, 19; Hebr. 10, 23. 11, 11; 2. Tim. 2, 13 ff. Es iſt kein deiſtiſcher Gott, den dies Volk Israel hat, ſondern ein „treuer Schöpfer".

Es iſt uns ohne weitere Erläuterungen nicht leicht, die Identität von Gerechtigkeit (nach einer Seite hin) und Gnade, wie ſie Ritſchl beſonders konſtatiert, anzuerkennen. Vielleicht iſt die einfachſte Erklärung dafür die, daß man bei dem Nennen jedes der beiden Begriffe jedesmal einen anderen Standort einnimmt. Man denkt ſich in Gott hinein, wenn man von Gottes Gerechtigkeit redet und die bewußte Seite der Gerechtigkeit Gottes meint. Gott iſt's, der ſich ſagen muß: „So habe ich begonnen, ſo muß ich auch fortfahren." Er iſt geſtern derſelbe geweſen wie heute und in Ewigkeit. Was die Selbſtbeurteilung angeht, ſo iſt's — κατ' ἄνθρωπον λέγω — ſeine Pflicht, die er freiwillig übernommen hat; er tut nichts, als was recht iſt, wenn er Gnade übt; es iſt nicht mehr mein Recht, dem, dem ich meine Hand gereicht habe, ſie zu entziehen. Gott als der Gnädige muß gnädig bleiben. Dann handelt er ſeiner Norm entſprechend, der Norm der Gnade, und er iſt nichts als gerecht. — Der Empfänger jedoch muß ſtets bedenken, daß das, was für Gott Gerechtigkeit iſt, für ihn nur als Gnade in Betracht kommt. Das kann er ſich etwa ſo vergegenwärtigen, daß er ſich an der Hand der augenblicklich in Erſcheinung tretenden Handlung der Treue rückwärts alle Handlungen der Treue Gottes vor Augen hält und ſich ſo bis zum Zeitpunkt der Erwählung hinführen läßt. Dann kann er nicht umhin, ſie als Gnadenakt Gottes anzuerkennen. Iſt aber etwas Sauerteig in die Speiſe gekommen, ſo iſt ſie ganz durchſäuert; iſt der Beginn Gnade, ſo iſt der Fortgang auch Gnade, vielleicht größere Gnade. Dieſe Liebe nun und Treue, die Gott für alle Lebenslagen in Bereitſchaft hat, fehlt natürlich da am allerwenigſten, wo es ſich um die größte Not, um die ſchwerſte Sorge handelt, um die Sünde. Gott iſt der Treue, der ſein geliebtes Volk auch in dieſer Not nicht fahren läßt, ſondern ihm die Sünde vergibt.

Wenn Ritſchl ſtets von Gerechtigkeit und Treue ſpricht und

vielleicht seltener von Gnade, Barmherzigkeit, so befindet er sich nach den eben erörterten verschiedenen Standpunkten, von denen Gerechtigkeit und Gnade angesehen sein wollen, mit seiner Forderung, die Theologie der Metaphysik zu berauben, in einem eigentümlichen Widerspruch. Oder heißt das nicht aus Gott heraus eine offenbare Seite Gottes bestimmen, wenn ich von dem rede, was für Gott mir gegenüber Pflicht ist, und, obschon selber ein Empfänger, nicht danach diese Seite beurteile, wie ich sie erfahre?

Wir stehen noch bei der Frage nach dem Subjekt der Sündenvergebung auf dieser Stufe. Und entsprechend der von uns angekündigten Disposition haben wir in den früheren Teilen die Heiligkeit und den Zorn Gottes behandelt und stehen jetzt in der Besprechung der Gerechtigkeit und Gnade Gottes. Da es doch immer derselbe Gott ist, der die Sünden vergibt, der nur auf den verschiedenen Stufen verschieden tief erkannt wird, ist eine Abschätzung und Vergleichung der Begriffe jetzt bei Besprechung der letzteren nicht gleichgültig. Bis zu einem gewissen Grade kann folgende Proportion das Verhältnis der Begriffe zueinander klar machen. Es verhält sich die Heiligkeit zum Zorn wie die Gerechtigkeit zur Gnade Gottes. Ebenso wie mit dem Begriffe des Zorns der der Heiligkeit noch nicht erschöpft ist, so ist auch Gnade Gottes nur *eine* Bedeutung, die das Wort „Gerechtigkeit" haben kann. Der Heilige zürnt nämlich nicht denjenigen, die dem Worte nachkommen: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig." Und die Gerechtigkeit Gottes ist nicht nur Gnade, sondern auch an anderen Stellen doppelseitige Gerechtigkeit, richterliche Tätigkeit. Die Behauptung Ritschls (II, S. 108), die für die Bestrafung der Gottlosen die Gerechtigkeit ohne weiteres ausschließt, während er die richterliche Tätigkeit in Anspruch nimmt, ist nur halb wahr. Freilich kann er sich dafür auf die überaus charakteristische Stelle Ps. 69, 25 berufen: „Gib Schuld auf ihre Schuld, und nicht mögen sie in deine Gerechtigkeit kommen"; doch Ps. 11, 4—7 wie Ps. 7, 16 ff. ist's Gottes Gerechtigkeit, die die Frevler straft; hier kommen die Frevler in seine Hand und werden nicht gnädig behandelt. Es finden sich eben zwei Bedeutungen: richterliche doppelseitige Gerechtigkeit, die eine be-

ſtrafende und belohnende ſein kann, und heilſchaffende Gerechtigkeit, Gnade, Folgerichtigkeit und Bundestreue nebeneinander, ohne daß irgend ein Ausgleich verſucht wird. Es verhalten ſich beide Bedeutungen zueinander etwa wie die Hälfte zum Ganzen. Damit hat Ritſchl völlig Recht, daß es eine große Reihe von Stellen gibt, wo Gerechtigkeit im Sinne der heilſchaffenden, ſpeziell ſündenvergebenden Gerechtigkeit gebraucht wird (vgl. beſonders Deuteroſeſaja und die Pſalmen; Ritſchl II, S. 107. 111 die Zitate). Als Typus, der den Zuſammenhang dieſer Gerechtigkeit mit der Sündenvergebung klarſtellt, ſei Pſ. 103, 6—13 nachdrücklich betont, eine faſt evangeliſche Stelle. „Nicht nach unſeren Sünden tat er uns und nicht nach unſeren Vergehen vergalt er uns ...; wie ſich erbarmet der Vater der Söhne, ſo erbarmt ſich Jahwe ſeiner Verehrer“; V. 17 f. im Tenor des Deuteronomiums und ganz im Gegenſatz zu der Leugnung der Sünde zugunſten der Kreatürlichkeit durch Ritſchl: „Jahwes Gnade bleibt von Ewigkeit zu Ewigkeit gegen ſeine Verehrer und ſeine ‚Gerechtigkeit‘ gegen die Kindeskinder.“ So findet ſich im Alten Teſtament manches, das man auch im Neuen Teſtament noch als Hohes, Gewaltiges bezeichnen muß. Meiſt urteilt man darüber folgendermaßen: „Es iſt aber doch nicht mit dem zu vergleichen, was das Chriſtentum bringt. Dort fehlt ja Chriſtus.“ Das iſt gewiß richtig. Aber darf man ſich auf dieſes Urteil beſchränken? Muß man nicht vielmehr auch neben dem abſoluten Maßſtab des Chriſtentums den relativen gelten laſſen und ſagen: den Israeliten, die Chriſtum noch nicht oder doch höchſtens in der Hoffnung hatten, iſt die Erkenntnis, die wir in Chriſto und durch Chriſtus haben, höher anzurechnen! — Es iſt alſo Übertreibung und Einſeitigkeit, wenn Ritſchl nur die eine Bedeutung der Gerechtigkeit, wie ſie Pſ. 103, 5 ff. hervortritt, anerkennen will. Wenn Gerechtigkeit heilſchaffende „Rechtbeſchaffenheit“, Gottes normales Verhalten iſt, wie man es von ihm als dem Bundesgott erwartet, ſo iſt eben nur auf die Frommen reflektiert. Damit iſt aber noch nicht, wie Ritſchl ohne Anhalt im Alten Teſtament es tut, ein Urteil abgegeben über das Verhältnis der Tätigkeit Gottes an den Frommen zu der an den Gottloſen. Es iſt nicht die

Sachlage selbst, sondern eine Reflexion über diese, wenn er daraus, daß in vielen Stellen nur von der heilschaffenden Gerechtigkeit den Frommen gegenüber die Rede ist, schließt, daß die Bestrafung der Gottlosen diesem Tun Gottes subsumiert sei. Wenn auch zuzugeben ist, daß es — menschlich geredet — den Plänen und Zielen Gottes entspräche, lediglich die Frommen zum Gegenstand seines Tuns zu machen, was schon daraus hervorgeht, daß er am liebsten nur ihm wohlgefällige Menschen sähe und hätte, so muß man doch den relativ selbständigen Wert, den die Bestrafung der Frevler durch Gott hat, anerkennen. Schon um der Individualitäten willen, die die Frevler bei all ihrem Freveln bleiben, verdienen sie eine eigene Beachtung; dann aber vor allem deswegen, weil Gott, der Heilige Israels, gegen die Sünde eigens reagieren muß. Die Umbildung, die die Heiligkeit der ersten Stufe mit dem echt jesajanischen Ausdruck „der Heilige Israels“ erfährt, ist sehr interessant. Eine zweite Proportion mag diese Erörterung beschließen. Es verhält sich nämlich die Heiligkeit Gottes auf einer früheren Stufe zu der Gerechtigkeit wie das Verhalten Gottes zum kreatürlichen Menschen zu dem Verhalten Gottes zum Sünder, wobei in diese letztere Bestimmung sehr wohl beide Bedeutungen der Gerechtigkeit eingeschlossen werden können; denn nicht nur der ausgesprochene Frevler, sondern auch der Fromme, dem Gott Gnade erweist, ist Sünder: woher sonst die Gnade?

Seinen einseitigen Gerechtigkeitsbegriff gewinnt Ritschl nur dadurch, daß er bloß die Stellen nachsieht, wo das Wort vorkommt, nicht aber wie es nötig ist, auch die Stellen, in denen der Begriff vorschwebt. Ebenso willkürlich wie die Trennung von Gerechtigkeit = Gnade und von richterlicher Gerechtigkeit, die er dann unbeachtet läßt, ist auch die Trennung von gesetzlichen und außergesetzlichen Opfern. Ähnlich wie in diesen beiden Fällen hat sich Ritschl dann auch bei der Besprechung der Heiligkeit vom neutestamentlichen Begriff verführen lassen.

Das ist das Subjekt der Sündenvergebung der prophetischen Periode. Was ist nun weiter zum Zustandekommen der Sündenvergebung auf seiten des Menschen nötig, und was

iſt, um ſogleich auch den zweiten Teil der Antwort in die Frage aufzunehmen, dabei auf ſeiten der Menſchen nicht nötig, ja verboten?

Um getreu dem Grundſatz, daß das Gute ergriffen werden muß, ſoll das Böſe weichen, zuerſt die erſte Frage zu beantworten, ſo überlaſſen wir Pſ. 51, 12—14 die Antwort: „Ein reines Herz ſchaffe mir, o Gott, und einen feſten Geiſt bilde in mir neu! Verwirf mich nicht vor deinem Angeſicht und nimm deinen heiligen Geiſt nicht von mir!“ uſw. Nachdem das köſtliche Paradoxon, daß, wenn Gott auf uns und unſere Sünde nicht mehr ſchaut, wir auf dem Wege ſind, ihn ſchauen zu lernen, Wirklichkeit geworden (V. 11), erfolgt die Bitte um das poſitive Gut, um das evangeliſche Gut, um ein reines Herz, um ein zerknirſchtes Gewiſſen.

Nicht nötig iſt auf ſeiten der Menſchen das Opfer. Jedenfalls iſt Opfer ohne die rechte Geſinnung, wovon die Propheten Beiſpiele in Menge vor ſich haben mochten, verwerflich; Opfer ſind an ſich zuläſſig, wenn nur die rechte Geſinnung in dem Opfer ſich einen Ausdruck verſchaffen will; ja die höchſte Staffel hat der erreicht, der ohne dieſe äußeren Medien im rechten Verhältnis und Verhalten Gott gegenüber ſteht.

Um dieſe verſchiedenen Nuancen zu veranſchaulichen, ſeien nur die in ihrem poſitiven Teil ſchon oben zitierte Stelle Micha 6, 6 ff. und die beſonders energiſche Stelle Jer. 6, 20 ausgeſchrieben; zu vergleichen ſind außerdem noch 1. Sam. 15, 22; Am. 5, 21; Hoſ. 5, 6. 6, 6; Jeſ. 1, 11; Pſ. 40, 7. 50, 9. 13. 51, 18 f. Micha 6, 6 f. heißt es: „Womit ſoll ich treten vor Jahwe, mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich vor ihn treten mit Brandopfern, mit jährigen Kälbern? — Wird Jahwe Gefallen haben an Tauſenden von Widdern, an Myriaden Strömen Öls? Soll ich meinen Erſtgebornen geben zum Schuldopfer für mich, meine Leibesfrucht zum Sündopfer für meine Seele?“ Jer. 6, 20: „Wozu mir Weihrauch, der aus Saba kommt, und das feine Würzrohr aus fernem Lande? Eure Brandopfer ſind mir nicht angenehm, und eure Schlachtopfer gefallen mir nicht?“ Das iſt der Prophet, der (7, 21 ff.) mit dem Hinweis auf die Zeiten in der Wüſte, da ſie nichts zu opfern hatten und nicht opferten, dem

Volke ſagt, daß Jahwe damals der Opfer habe entraten können und ebenſo jetzt, daß er den Vätern nichts geboten habe als Gehorſam. Mit dem Verbot der Opfer ſoll jeder Lohnſucht vorgebeugt werden.

Es erübrigt nur noch ein Nachtrag, der ſich an die Erörterung des Begriffs der Gerechtigkeit auf ſeiten Gottes und an die der Rechtbeſchaffenheit, des Gehorſams gegen Gottes Gebote, wie ihn der Deuteronomiker und u. a. Mich. 6, 8 (ſ. o.) gefordert hatte, paſſend anſchließt. Ein Mißverſtändnis von Ex. 20, 5 ff. könnte nämlich Gott nicht bloß ſtrafende Gerechtigkeit, ſondern ſogar Ungerechtigkeit zuſchreiben. Dies Mißverſtändnis haben ſich die zu Schulden kommen laſſen, die aus dem Wort: „Jahwe wird die Schuld der Väter rächen an den Kindern uſw. derer, die mich haſſen“ folgern zu dürfen glaubten (Jer. 31, 29 ff.; Ez. 18, 2): „Die Väter haben Herlinge gegeſſen, den Kindern ſind dafür die Zähne ſtumpf geworden.“

Freilich heißt es nicht, „ſofern ſie mich haſſen“, ſondern „derer, die mich haſſen“. Aber von Ungerechtigkeit könnte man nur dann reden, wenn Individuen angenommen würden, die ihn nicht haſſen und doch beſtraft werden. Das iſt freilich richtig: der Fluch, der auf den Eltern liegt, wirkt fort. Doch die Gnade iſt größer: der Eltern Segen baut den Kindern Häuſer; den Kindern frommer Eltern tut Gott wohl bis ins tauſendſte Glied. Wie ſehr dies letztere zur Hauptſache wird, folgert Ritſchl mit Recht aus der Umſtellung beider Glieder in ſpäteren Stellen, den wenigen, die Ritſchl für ſeine Theſe anführen kann, daß die Beſtrafung der Gottloſen nichts als Mittel zum Zweck ſei. Allein wahre Buße iſt auch für die Kinder gottloſer Eltern nicht ausgeſchloſſen, vgl. 2. Sam. 12; Jeſ. 1, 18 — eine Buße, die dann auf Gottes Seite Gnade findet.

2.

Wir ſcheinen vom hohen Berge in die Tiefe eines Tales zu kommen, wenn wir von der prophetiſchen zur levitiſchen Periode übergehen. Iſt dort Gott das Subjekt der Sündenvergebung, ſo vollzieht hier der Prieſter die Sühnehandlung, ſchafft, be-

wirkt Sühne. Iſt dort die Sünde das, was bedeckt wird, ſo iſt's hier der Sünder. Es läge im Intereſſe Ritſchls, dieſen Unterſchied recht nachdrücklich hervorzuheben, da er zwiſchen den geſetzlichen und außergeſetzlichen Stellen eine unüberbrückbare Kluft befeſtigt ſieht. Inſofern aber iſt die Betonung dieſes Unterſchiedes für ihn verhängnisvoll, als er ſich nun nicht mit der höheren Auffaſſung der Propheten abgibt, ſondern ſich nur die des Geſetzes zu eigen und zu nutze macht. Es liegt in unſerem Intereſſe und im Intereſſe des Verſtändniſſes des Alten Teſtaments, daß wir bei rückhaltloſer Anerkennung der prophetiſchen Auffaſſung als der höheren doch die Unterſchiede zwiſchen beiden Stufen nicht als totale Gegenſätze werten. Freilich iſt hier, im Bereich des Prieſterkodex, der Prieſter der, der die Sühne wirkt, jedoch nur als Vermittler; im letzten Grunde iſt es doch die Gnade Gottes, die die Sünden vergibt. Nur daß dieſe Gnade an die Bedingung der Opfer gebunden iſt, was bei der zweiten, für die Zeitgenoſſen weſentlich unverſtanden gebliebenen Auffaſſung nicht der Fall war. Freilich kommt der Sünder hier mehr in Betracht als die Sünde. Doch weshalb bedarf denn die Perſon der Bedeckung? Doch nur deshalb, weil die Sünde an ihr haftet. Daß die Perſon der Sünde wegen der kappara (aram. Infinitiv Pa'il) bedarf, würde Ritſchl nicht zugeben; er meint vielmehr, „ſeiner Kreatürlichkeit wegen bedarf der Menſch der kappara, der Schutzbedeckung, um ſich ungefährdet Gott nahen zu können". Dieſe Faſſung wird von uns unten eingehender widerlegt werden.

Wollen wir das Verhältnis beider Stufen zueinander verſtehen, ſo müſſen wir bedenken, daß für die nahezu evangeliſche Auffaſſung der Propheten ihre Zeit noch nicht reif war, daß zuvor die Herrſchaft des Geſetzes kommen mußte, die nicht nur im einzelnen Menſchenleben, ſondern auch im Völkerleben erfahren ſein will. Dann erweiſt ſich die levitiſche Stufe, für die auch Kuenen manch gutes Wort einlegt, als geſchichtlich notwendig und iſt alſo nicht zu verwerfen. Gewiß ſcheinen wir in die Tiefe des Tales zu kommen; doch eben in die des Tales. Auch dieſe Stufe entbehrt nicht der Lieblichkeiten und des erfreulichen Ein-

drucks, den ein Tal auf uns ausübt. Die prophetische Anschauung von Sündenvergebung und Opfer will die Gefahr des opus operatum zugunsten geistiger Gottesverehrung verhindern, ist aber dabei so radikal und extrem, daß sie eine neue Gefahr vorbereitet, nämlich die, daß nicht nur nicht die Vergeistigung des Gottesbegriffs durchdrang, sondern nun, nachdem die äußeren Zeremonien für irrelevant erklärt waren, die Schwachen nicht einmal Gelegenheit hatten, durch äußere Zeremonien an Höheres eindringlich erinnert zu werden.

Die levitische Auffassung will diese letzte Gefahr beseitigen, verfällt aber durch Übertreibung in der Betonung der Opfer wieder in den Fehler, den die prophetische Auffassung zu vermeiden suchte, in den, daß sie zur Herabsetzung der Opfer zu opera operata Anlaß gibt.

Ehe wir nach dieser orientierenden Grundlegung die geschichtliche Entwickelung der in Betracht kommenden Begriffe darzustellen versuchen, sei noch bemerkt, daß die Äußerung der Einleitung, die sich mit dem Begriff der Heiligkeit befaßte, „der Heilige sei in allen Perioden das Subjekt der Sündenvergebung", mit obigen orientierenden Sätzen für die zweite Stufe ihre Einschränkung erfahren hat.

I. Den Übergang von der prophetischen zur levitischen Stufe bildet Ezechiel. Haben wir den Deuteronomiker „den Priesterpropheten" genannt, so könnten wir Ezechiel den prophetischen Priester nennen, wobei mit Priester nur das gesetzliche Moment seines Buches betont sein soll.

Schmoller hatte ein Recht, einmal zu sagen, daß Ezechiel das Endurteil über die alte Zeit spricht, anderseits, daß er die Richtlinie für das neue Israel zieht. Ersteres beweist schon die Verwendung des kipper bei ihm. Das alte Israel zeigt sich noch 16, 33, wo die ganze Vergangenheit Israels mit all ihren Sünden „bedeckt", dem beurteilenden Auge Gottes entzogen wird, damit ein neuer Bund beginnen könne.

Seine Hauptaufgabe aber ist, die Richtlinie für das neue Israel zu ziehen. Das zeigen die vier Stellen, wo kipper noch eine größere Rolle spielt. Sonst tritt nämlich dieser Begriff

gegenüber der Hervorhebung des öffentlichen Gottesdienſtes zurück. Hier iſt כִּפֶּר mit חטא gleichbedeutend: entſündigen; nur, daß jenes das Bild, dies die Sache wiedergibt. Damit iſt der Begriff umgebogen. Das Wort kipper, das bis dahin gegen das religiös-kultiſche Gebiet indifferent war, wird jetzt zu einem terminus auf dieſem Gebiet.

a) Ez. 43, 18—27 wird der Altar,

b) Ez. 45, 18—20 wird der Tempel entſündigt. Dort wird der Altar mit einer ſiebentägigen Brandopferreihe entſündigt. Dieſe 1. Reihe gilt der Vergangenheit und bezweckt Entſündigung; die 2. Reihe dagegen gilt der Zukunft und bezweckt Einweihung. Dem liegt die Vorſtellung zugrunde, daß alles Nichtheilige unrein iſt, und daß es erſt eines beſonderen Aktes bedarf, ehe es in den Dienſt Jahwes geſtellt werden darf. Die kappara iſt alſo Wegſchaffung der Unreinheit. Nur bei dieſer Faſſung von kappara verſteht man, daß tote Dinge wie ſündige Weſen betrachtet werden.

Dasſelbe gilt für die 2. Stelle, wo man peinlich genug mit der Eventualität rechnet, daß die beſonders zu Jahwes Dienſt Ausgerüſteten dennoch bei Ausübung ihres Dienſtes Verſehen begangen haben könnten. So werden je für den Neumond des erſten und des ſiebenten Monats zwei parallele Sühnefeiertage für nötig erachtet. Eine übertriebene Ängſtlichkeit in religiöſer Hinſicht, eine Unſicherheit, die das gerade Gegenteil von dem iſt, was der Evangeliſche „Heilsgewißheit“ nennt, tritt uns hier entgegen. Bis zu einem gewiſſen Grade läßt ſich ſolches Rechnen mit Möglichkeiten dem Tun der Athener vergleichen, die „allzu gottesfürchtig“ waren und deshalb dem unbekannten Gott einen Altar errichteten.

Die beiden weiteren Stellen Ez. 45, 15. 17, die die offiziellen Opferarten angeben, zeigen die Wirkung der kappara in etwas abgeblaßter Geſtalt, ſofern ſie nicht an die Sünd- und Schuldopfer, kurz an die Sühnopfer gebunden iſt, ſondern ſich auf alle Opfer erſtreckt.

II. Das Heiligkeitsgeſetz Lev. 17—26 lehrt uns über das Weſen der kappara nichts Neues, wohl aber bezeichnet es,

ſpeziell 17, 11, einen Fortſchritt in der Entwickelung der Auffaſſung von der Bedeutung des Blutes. Auf der erſten Stufe iſt alles Schlachten ein Opfern. So läßt man das Blut ſtets ungenoſſen und übergibt es dem Herrn. Der Grund dazu liegt zunächſt in der Beobachtung, daß mit dem ausfließenden Blute das Leben entflieht, daß man alſo, überläßt man Gott das Blut, ihm damit das höchſte Gut, das Leben überläßt, ihm, dem berechtigten Eigentümer alles Lebens. Zu dieſem religiöſen Motiv kommt vielleicht noch ein phyſiologiſches: das natürliche Grauen vor dem Blute mag das Volk vom Blutgenuß abgehalten haben. Jedenfalls iſt Stades animiſtiſche Deutung, als ob man durch das Genießen des Blutes, des Lebensträgers eines anderen Weſens, ein doppeltes Leben in ſich aufzunehmen gefürchtet habe, abzuweiſen.

Der Deuteronomiker, der (Kap. 12) den beſtimmten Zweck der Zentraliſation des Kultus, vor allem der Opfer, verfolgte, konnte die Vorausſetzung, daß alles Schlachten ein Opfern ſei, nicht für ſeine Theorie gebrauchen. Andrerſeits war jene Auffaſſung vom Blut ſo tief im Volksleben eingewurzelt, daß eine Beſtimmung, die den Blutgenuß in des einzelnen Belieben geſtellt hätte, erfolglos geblieben wäre.

So ſchafft denn der Deuteronomiker eine „Übergangsbeſtimmung", daß man nämlich das Blut wie Waſſer auslaufen laſſen ſolle, daß das aber kein gültiges, ja überhaupt kein Opfer ſei, daß vielmehr nur in Jeruſalem ein rechtes Opfer dargebracht werden könne. Es fehlte hier die Motivierung, weshalb man dann doch das Blut nicht genießen, ſondern es ungenützt wie Waſſer auslaufen laſſen ſollte.

Dieſe Motivierung bringt nun Lev. 17, 11. Sie iſt neu. Um ſie geben zu können, bedurfte es des Zurückgehens auf den alten Gedanken: jedes Schlachten iſt ein Opfern. Die Begründung iſt wichtig: „Denn das Leben des Leibes (nicht die Seele des Fleiſches) iſt im Blute, und ich habe es euch für die Verwendung am Altar gegeben, um euch Sühne zu ſchaffen. Denn das Blut ſchafft Sühne vermittelſt des in ihm enthaltenen Lebens." Iſt dies nun der göttliche Zweck, den das Blut hat, ſo würde

es ein Handeln gegen Gottes Willen ſein, wenn man das Blut noch zu einem anderen Zwecke als dem kultiſchen, alſo z. B. zum Genuſſe verwendete.

III. In der Kultusgeſchichte, „der ſukzeſſiven Einſetzung der Hauptelemente der Theokratie“ (PC.), von der für uns vor allem Ex. 25 bis Num. 35 in Betracht kommt, ſind es ſieben Gruppen von Stellen, die unterſucht ſein wollen.

1. In Ex. 28 und Num. 28, 1—23 kommen Worte wie kipper und kappara nicht vor; dennoch beſpricht Schmoller dieſe Abſchnitte, weil ſie nach ihm zum Teil mit Sühne zu tun haben. Der Ausdruck, der mit der kappara auf einer Stufe ſtehen ſoll, iſt נְשִׂא עָוֹן. Es handelt ſich um den Ornat Aarons. Da heißt es: „Das Stirnblatt ſoll auf der Stirn Aarons liegen, damit Aaron ſo die etwaigen Verfehlungen in betreff der heiligen Dinge — aller der geweihten Gaben, welche die Israeliten darbringen werden — auf ſich nehme. Ex. 28, 32 wird uns aus der Betrachtung von Num. 16—18 klar. Der Zuſammenhang, in dem von dem Überſchreiten der Rechte ſeitens der Leviten, die ſich Prieſterfunktionen zu verrichten erkühnten, die Rede iſt, führt darauf, daß Kap. 18 עָוֹן nicht ſowohl als Schuld zu faſſen iſt, ſondern als Verantwortung, die leicht zur Schuld führt.

2. Ex. 29, 1—37 wird wieder erſt verſtändlich, wenn man die Stelle mit hinzuzieht, die die Ausführung zu dem Ex. 29 Angeordneten gibt: Lev. 8, 14—18. Der Vergleich führt zu dem Ergebnis, daß, während Ex. 29, V. 1—35 ein einheitliches Ganzes bildet, V. 36 und 37 nicht in den Zuſammenhang paſſen. Sie fordern die Entſündigung des Altars, während doch von der Prieſterweihe gehandelt werden ſoll. Lev. 8 hat Altar- und Prieſterweihe ſo verwiſcht, daß man annehmen kann: man wollte im Befehl wenigſtens angedeutet ſehen, was die Ausführung brachte. Die Zeremonie der tenûphâ, die noch nach dem Brand- und Friedmahlopfer angeordnet werden, dieſe unblutigen Opfer neben den vorhergegangenen blutigen Opfern machen die Annahme wahrſcheinlich, daß nicht das Blut allein Mittel der kappara iſt, ſondern daß vielmehr die zuſammengehörigen blutigen und unblutigen Opfer die kappara, die Entſündigung, die Luſtration, bewirken.

Mit dieſer Deutung, zu der der Umſtand, daß die Prieſterweihe Inhalt des Abſchnittes iſt, einlädt, iſt Baudiſſin nicht einverſtanden. Mit Ritſchl denkt er, ſich für kappara-Schützen entſcheiden zu müſſen. Damit geht Hand in Hand, wenigſtens bei dieſen beiden (nicht bei Riehm, der auch an der Bedeutung „ſchützen" feſthält, aber nicht die Endlichkeit, ſondern die Sünde als Grund der Schutzbedürftigkeit anſieht), die Annahme, daß man des Schutzes der Kreatürlichkeit wegen bedarf. Die Erhabenheit Gottes muß reagieren gegen den Menſchen quâ Menſchen. Richtig iſt, daß dieſe Vorſtellung von der Heiligkeit die älteſte iſt. Leider aber iſt das Geſetz, in das dieſe Idee hineingebracht wird, nicht das älteſte in der Entwickelung. Auf dieſer Stufe treten vielmehr Heiligkeit und Bundesverhalten Gottes in immer engere Verknüpfung, eine Verknüpfung, die die prophetiſche Zeit mit ihrem Ausdruck „der Heilige Israels" (vgl. der heilige Name) angebahnt hatte. Ferner bleibt bei Ritſchls Deutung die Bedeutung des Sühnritus V. 20, der doch Beziehung zur Sünde haben muß, unerklärt. Endlich iſt folgendes bei ſeiner Faſſung unbeachtet geblieben. Ein Schutz im Verkehr mit Gott iſt nur da möglich und nötig, wo ein Verkehr mit Gott vorhanden iſt. Einen ſolchen Verkehr, wie ihn zum Beiſpiel J und E in ihren Patriarchenerzählungen noch haben, ohne darum von Schutznotwendigkeit zu reden, kennt der Prieſterkodex gar nicht; Gott erſcheint nur noch in ſeinem kābōd, und dann iſt von Schutz nicht mehr die Rede. Den kabod ſieht das Volk ungefährdet Ex. 16, 9. 10; 24, 15 ff. Sollte es hier (und Lev. 9) anders ſein, wo wir doch dieſelbe Quelle vor uns haben?

3. Nr. 1 beſprach die Kleidung der Prieſter, Nr. 2 die Weihe der Prieſter, Nr. 3 kann nun von den für die Folgezeit muſtergültigen und vorbildlichen erſten Opfern reden, denen ein das Gegenteil darſtellendes Pendant beigegeben wird. Es iſt, wie wenn Homer zur poſitiven Ausſage noch die negative hinzufügt, wie wenn der hebräiſche Parallelismus der Glieder eines Verſes einen weiteren, mit Abſchnitten rechnenden Umfang angenommen hat, wie wenn ein Lehrer eine poſitive Behauptung,

die er aufgeſtellt hat, dadurch kräftiger einprägen will, daß er auch die Kehrſeite zeigt. Es handelt ſich um die eine Seite von Lev. 9 und 10. Zunächſt noch ein Wort über die Zuſammengehörigkeit beider Berichte. Sie wird ſchon durch den Gleichklang der ſonſt divergierenden Ausſagen gewährleiſtet. Nach dem Darbringen des legitimen Opfers in Kap. 9 heißt es V. 23 f.: „Da erſchien die Herrlichkeit Jahwes dem ganzen Volke, — und es ging Feuer aus von Jahwe und verzehrte das Brandopfer auf dem Altar. Als alles Volk dies wahrnahm, da jubelten ſie und fielen auf ihr Antlitz". Und nach dem Darbringen des fremdartigen, illegitimen Opfers heißt es Kap. 10, 2: „Da ging Feuer aus von Jahwe und verzehrte ſie, ſo daß ſie dort vor Jahwe (nicht wegen ihrer Kreatürlichkeit, ſondern wegen ihrer Verſündigung, ihres Ungehorſams) ſterben." Beide Wirkungen gehen von einem und demſelben Feuer aus, beide von Jahwe. — Wir bleiben jetzt bei Kap. 9. Man könnte ſchwanken, welches denn der Zweck der Opfer Kap. 9 ſei. Da iſt vorab zu ſagen, daß die Opfer, eben weil ſie typiſchen Charakter an ſich tragen, Selbſtzweck haben. Wie die Katecheſe des Profeſſors den Katecheſen ſeiner Schüler typiſch und muſtergültig vorangeſchickt wird, ſo iſt es hier mit den Opfern. Das ſchließt aber nicht aus, daß weitere Zwecke damit verbunden werden. Jener Selbſtzweck iſt nun nicht ausdrücklich genannt, doch liegt er in der ganzen Art und dem Inhalt des Abſchnittes. Zwei andere Zwecke werden namentlich hervorgehoben; der eine V. 6 ff., der andere V. 7 (vgl. das zweimalige „damit"). Man könnte meinen, der letztgenannte Zweck, das heißt das Sühneſchaffen, ſei auch der letzte Zweck. Doch iſt dem nicht ſo. Es iſt vielmehr zuerſt der Zweck der Opfer, nämlich die Theophanie (nur hier!) genannt, und dann erſt der Zweck, der, abgeſehen davon, der Hauptzweck iſt, ohne deſſen Erreichung an die des abſoluten Hauptzwecks nicht zu denken iſt. Wenn man ein hohes Ziel hat, ſo ſteckt man ſich, ehe man direkt auf dasſelbe losgeht, zuerſt nähere Ziele und verſelbſtändigt ſie. So auch hier. Das iſt zunächſt bloße Behauptung. Der Beweis für ſie liegt im Schluß des Abſchnitts, wo das, was V. 6 b als zu erreichendes Ziel hin-

geſtellt iſt, als erreichtes Ziel gleichſam mit Freuden regiſtriert wird, wo der Strich gemacht wird, um das quod erat demonstrandum darunter ſetzen zu können. Verhält es ſich aber ſo mit dem letzten Zweck der Opfer, dann kann die Bedeutung des Vorzweckes nicht zweifelhaft ſein. Die kappara iſt die Luſtration, die Weihe auf ſeiten der Menſchen, die der Theophanie vorhergehen muß. Es iſt, als täte man Feſtkleider an zum Empfang des hohen Gaſtes. Es iſt dieſe Auffaſſung von der kappara als Luſtration an dieſer Stelle — von einer direkten Beziehung auf die Sünde findet ſich nichts — gewiſſermaßen eine Konzeſſion an die Auffaſſung Ritſchls und Baudiſſins, die überhaupt die Beziehung der kappara zur Sünde ablehnen. Der ſcharfe Gegenſatz von Ritſchls Meinung, der die kreatürliche, und der üblichen, die die ſündige Seite des Menſchen betont, legt die Behauptung nahe, daß die Bedeutung „Luſtration“ ein Gemiſch von beiden Auffaſſungen enthält. Einer Weihe bedarf der Menſch, der gleichzeitig Sünder iſt.

4. Wenn wir in der Kultusgeſchichte weiterleſen, ſo kommen wir zu einem Kapitel, das uns ganz beſonders Anlaß zu ausführlicherer Erörterung gibt: Lev. 16. „Wenn wir weiterleſen“: denn das Reinigkeitsgeſetz, das ſich Kap. 11—15 dazwiſchendrängt, unterbricht nur den Zuſammenhang. Aufs beſte knüpft Kap. 16 mit ſeiner hiſtoriſchen Einleitung an Kap. 10 an. Berichtete dies den Tod und den Todesgrund der beiden Söhne Aarons, Nadab und Abihu, ſo berichtet Kap. 16, was nach ihm, beſſer noch vielleicht infolge desſelben, geſchah. Äußerſt geiſtreich macht nämlich Wurſter[1]) darauf aufmerkſam, daß der Verfaſſer des Prieſterkodex in ſeinem Streben nach pragmatiſcher Verknüpfung der einzelnen Stücke als Grund der Lev. 16 beſchriebenen Wiedereinweihung und Sühnefeier die vorangegangene, Lev. 10, 1—5 erzählte Entweihung anſieht. Daran haben wir aber nicht nur eine geiſtreiche Bemerkung, ſondern ein Konſtatieren des Zuſammenhangs der Abſchnitte, das auf unſere Beurteilung von Kap. 16 beſtimmend einwirken muß. Unſere ſynthetiſche Methode

1) Zeitſchrift für die altteſtamentliche Wiſſenſchaft IV, 112 ff.

erlaubt uns ſogleich folgendes Urteil: wir haben hier, entſprechend dem Berichte Ez. 45 Schluß (ſ. o.), zunächſt einmal ſicher eine rituelle Reinigung und Weihe des Heiligtums vor uns und zwar des Allerheiligſten, des „inneren Heiligtums“ durch Beſprengung des Heiligſten in ihm, der Deckplatte der heiligen Lade, mit dem Blut des Sündopferfarrens und mit dem des einen Sündenbocks des Volkes, zweitens die Reinigung des Offenbarungszeltes, die wahrſcheinlich ebenſo vor ſich geht, und endlich die des Altars, als des wichtigſten Stückes im Heiligen. Darauf zielt der ganze erſte Hauptteil des Kapitels hin. Freilich ſind dann, wenn man dieſe Meinung aufrecht erhalten will, einige Verſe und einige Worte zu ſtreichen, und zwar alle die, welche von der kappara der Perſonen reden. Dahin gehören V. 6, ein Teil von V. 11 [1]) und V. 17 b, weil in V. 20, der das bis dahin Beſprochene zuſammenfaßt, auf ihn nicht Bezug genommen wird. Die Perſonen und ihre rituelle Reinigung kommen erſt zur Geltung bei dem V. 24 berichteten Brandopfer. Abgeſehen von den unter dieſer Vorausſetzung zu ſtreichenden Worten fallen in V. 4 die Worte „heilige Kleider ſind es“, fällt der Zuſatz in V. 10: „Damit man die Sühnegebräuche über ihm vollziehe“, der ſich daraus erklärt, daß die kappara allmählich nicht mehr an die Sühnopfer gebunden war, daß man vielmehr in ſpäterer Zeit nicht eher ruhte, als bis man die kappara zu jedem Opfer in Beziehung geſetzt hatte. V. 7 und 15 verhalten ſich endlich ähnlich wie V. 6 und V. 11 zueinander. — Die Tiere, um deren Opferung es ſich handelt, ſind ein junger Stier als Sündopfer (V. 2) und ein Widder als Brandopfer (V. 3); und wollte man die Reihenfolge in der Aufzählung innehalten, die der chronologiſchen Anordnung der Opfer entſpricht, ſo müßte man zwiſchen beiden Opfertieren die beiden V. 5 genannten Sündopferziegenböcke nennen. Um uns über die Verwendung dieſer vier Tiere zu verſtändigen, ſcheiden wir von vornherein den Brandopferwidder aus, der erſt V. 24 b eine Rolle

1) V. 11 iſt eine Wiederholung von V. 6; der Inhalt von V. 6 paßt immerhin beſſer bei V. 11.

ſpielt, und den für den Aſaſel beſtimmten Ziegenbock, der V. 21 noch „der lebendige“ heißen kann (im Gegenſatz zu dem ſchon V. 15 geſchlachteten). So bleiben der junge Stier, d. h. der Sündopferfarren, und der andere Sündopferziegenbock. V. 14 bis 16b werden nacheinander Sündopferfarren Aarons (V. 11) und der Sündopferbock des Volkes (V. 15) geſchlachtet, und beider Blut ſiebenmal auf die Vorderſeite der Deckplatte und vor die Deckplatte hin geſprengt. Dasſelbe geſchieht mit dem Offenbarungszelt, dasſelbe mutatis mutandis mit dem Altar. Als Grund werden die Unreinigkeiten der Israeliten und die Übertretungen, die ſie irgend begangen haben, angegeben. — Wir bleiben noch bei der Betrachtung von V. 1—19; V. 20 bildet nämlich als reſumierender Vers die deutliche Überleitung zum folgenden. Wie ſteht es nun mit der ſehr glaublich klingenden Auffaſſung, daß hier im ſtrengſten Sinne des Wortes nur von der Reinigung des Heiligtums die Rede ſei? Die Streichung der oben genannten Wörter und Verſe könnte man ſich gefallen laſſen. Daß jedoch *nur* das Heiligtum an ſich gereinigt werden ſoll, iſt mir nicht wahrſcheinlich. Einmal: das Heiligtum wird gereinigt „wegen der Übertretungen der Israeliten“. Kann man da jede, auch die entfernte oder auch ſelbſtverſtändlich mit eingeſchloſſene Beziehung auf die Perſonen ſelbſt leugnen? Wollte man es tun, ſo dürfte man ſich, ſtreng genommen, nicht mit der Streichung der genannten Stellen begnügen: man müßte auch in V. 11 das „ſeinen eigenen“ ſtreichen; aber auch in V. 15 „des Volkes“. Mag man erwidern, in dieſem Zuſatz ſei Aaron mit einbegriffen, ſo iſt doch die Notwendigkeit des Zuſatzes nicht erſichtlich, wenn dieſem Genitiv nicht ein anderer Genitiv, etwa „der Prieſterſchaft“, gegenüberſtände. Auch iſt bei abſoluter Ablehnung der Beziehung der kappara auf die Perſonen nicht einzuſehen, weshalb immer zwiſchen dem Sündopferfarren und dem Sündopferbock ſo ſcharf geſchieden wird, daß von jedem dasſelbe beſonders ausgeſagt wird (V. 13. 14). Weshalb überhaupt, wenn nur das Heiligtum gereinigt werden ſoll, ein *Farren* und ein *Bock*? Genügte denn nicht ein Tier oder doch zwei von derſelben Art? Weiſt nicht dagegen die verſchiedene Qualität der Tiere

auf die verſchiedene Qualität der Darbringer hin? Schmoller hat ſich den Gegengrund, daß bei der kappara Rückſicht auf die Perſonen genommen ſein müſſe, ſelbſt vorgehalten. Doch widerlegt er ihn nur einſeitig, wenn er ſagt: „Die kappara der kapporeth kann gar nicht zugleich kappara der Perſonen ſein. Denn das kappara-Blut kommt entweder — bei Dingen — an dieſe ſelbſt, ſo an die kapporeth (bei kappara des Altars natürlich an dieſen ſelbſt), oder — bei Perſonen — als Gabe an den Tiſch Jahwes, den Altar“ (S. 243). Es iſt auch gar nicht nur von der kappara der kapporeth die Rede, ſondern auch vom Altar und dem Offenbarungszelt. Das kappara-Blut kommt bei Perſonen nur als Gabe an den Tiſch Jahwes, den Altar, ſagt er. In Klammern ſteht vorher zu leſen: „Die kappara des Altars — er redet von Dingen — an dieſen ſelbſt.“ Wo bleibt für den Altar der Unterſchied von Perſonen und Dingen? Kann man nicht gerade von da aus, daß das Blut an den Altar gebracht wird, und daß dies ebenſo gut für Perſonen gilt, ſchließen, daß dies auch auf die kapporeth anzuwenden iſt? Endlich, daß ein Brandopfer erfolgen ſollte nach der Reinigung von Dingen ohne deren Beziehung zu Perſonen, kommt mir unwahrſcheinlich vor. Wenn es das Weſen des Brandopfers iſt, daß es das normale Verhältnis — doch zwiſchen Gott und Menſch — bezeugen ſoll, ſo muß dieſem zwiſchen Perſonen vollzogenen Akt, der ſozuſagen nur ein Schlußakt iſt, doch auch ein zwiſchen Perſonen geſchehener Akt vorangegangen ſein. Das heißt, es kann das Sündopfer nicht die abgeblaßte Bedeutung haben, bei der jede Beziehung auf die mit dem zu reinigenden Dinge in Berührung ſtehenden Perſonen geleugnet wäre. Mag auch wirklich das Sündopfer von ſeiner urſprünglichen Bedeutung, die vor allem die Perſonen und deren Schuld im Auge behält, etwas eingebüßt haben: zu denken, daß der Altar, ut ita dicam, das normale Verhältnis zu Gott durch ein Brandopfer wieder bezeugte, würde einem doch recht ſchwer. Und da nun auch von Schmoller dem Brandopfer die Beziehung auf die Perſonen belaſſen wird, ſo liegt es nahe, anzunehmen, daß, wie dieſes, ſo auch das vorangegangene Sündopfer den Perſonen nicht beziehungslos gegenüber-

ſteht. Wenn auch das Brandopfer ſelbſtändig ſein kann, ſo erſcheint es doch am häufigſten nach einem Sündopfer. Da nun hier ein Sündopfer überhaupt vorangegangen iſt, ſo verſteht es ſich wie von ſelbſt, daß man auf der Suche nach einem dem Brandopfer korreſpondierenden Sündopfer dieſes für ſich, d. h. für die Mitbeteiligung der Perſonen, in Anſpruch nimmt.

Noch eine Gegenerwägung gegen eine Andeutung Schmollers. Ließ es ſich beim vorigen Beiſpiel Lev. 9 noch ohne Not durchführen, daß kipper mit „ſchützen“ nichts gemein habe, und daß es nicht die kreatürliche Seite des Menſchen, ſondern die ſündige iſt, gegen die Gottes Heiligkeit reagiert, ſo wird dieſe Deutung in Lev. 16 doch ſchwerer. V. 2 f. heißt es, daß Aaron nicht zu jeder beliebigen Zeit und nicht bedingungslos in das Allerheiligſte gehen dürfe, ſonſt müſſe er ſterben; denn „in der Wolke erſcheine ich über der Deckplatte“, ſpricht Jahwe. Dieſem Worte Jahwes entſpricht Aaron, indem er die Vorſichtsmaßregel trifft, „wohlriechendes Räucherwerk vor Jahwe (V. 12 f.) auf das Feuer zu tun“ uſw. „Die Weihrauchwolke verhüllt den hier allein perſönlich ſichtbaren Gott“, ſagt Schmoller.

Ritſchl ſagt, daß der Schutz durch Opfer erreicht werde. Hier, Lev. 16, haben wir es mit Opfern zu tun; ſie ſchützen nicht, wohl aber kann man ſchon eher ſagen, daß die Rauchwolke Aaron ſchützt, welch letzteres Schmoller nicht zugibt. NB. „vor Jahwe“ faßt Schmoller häufig als „Gott iſt Zeuge“. Dieſe Bedeutung genügt hier wohl nicht, da die Räucherung ein beſonderer Akt vor dem Opfern iſt. Gegen die bloße Zeugenſchaft Gottes könnte man vielleicht anführen, daß bei jedem Opfer, zumal aber bei dieſem großen Sühntagsopfer von Gottes Erſcheinen die Rede ſei, indem man ſich darauf beruft, daß Lev. 9 beim typiſchen Opfer dies als letzter Zweck angegeben ſei. Immerhin iſt nicht ausgemacht, ob dies überhaupt für alle Opfer typiſch iſt. — Die Entwickelung iſt doch folgende: 1. J und E laſſen in ihren Berichten über die Urzeit und die Patriarchen Gott mit den Menſchen perſönlich verkehren, ohne daß es dieſen etwas ſchadete. 2. Sonſt findet ſich bei J und E durchgängig die Anſchauung, daß Gottſchauen den Tod bringt. 3. Das Deuteronomium läßt

den Menſchen Gott im Gebet nahen (Kap. 4). 4. Gott erſcheint im Prieſterkodex den Israeliten nur noch in ſeinem kabod, ohne ihnen zu ſchaden. 5. Gott verkehrt mit den Menſchen nur noch durch Engel (Judentum). Es handelt ſich um die 4. Stufe; auf ihr befinden wir uns, ſehen aber vor uns die Anſchauung der zweiten von Ritſchl ſo ſehr ausgebeuteten Stufe. So, wenn Jahwe hier perſönlich erſcheint. Nimmt man eine kabod-Erſcheinung an, ſucht ſich aber, wie nötig, die Rauchwolke zu erklären, ſo hätten wir eine auf der Grundlage von J und E verfeinerte Umformung der Anſchauung der 4. Stufe, daß nämlich Jahwe in dem kabod erſcheint und doch ſchadet.

Abgeſehen von dieſer Limitation der Schmollerſchen Auffaſſung folgen wir ihr völlig. Der erſte, ſchwerſte Hauptteil ſchließt mit der Zeremonie, die „den lebendigen Bock“ (ſo der Kürze halber) betrifft. V. 8—10 und 21 f. reden von ihm. Daß dieſe Zeremonie keinen Selbſtwert hat, daß ſie vielmehr nur ein recht faßliches verbum visibile iſt, etwa wie Lev. 14, 53 das Fortfliegen des Vogels aus dem ausſätzigen Hauſe, zeigen ſchon V. 20 und V. 33 die beiden zuſammenfaſſenden Verſe des Kapitels. Man deutet den Akt in V. 21 f. gern als Akt der Schuldübertragung, semikha (denn beides wird von manchen als gleichwertig gefaßt). Stellen wir alſo erſt einmal die Bedeutung der semikha feſt.

1. Da ſie bei der Levitenweihe vorkommt, hat man die semikha = Weihe gefaßt. Dabei würde man die semikha als Handauflegung verſtehen, ſie iſt aber vielmehr Handaufſtemmung.

2. Die Handaufſtemmung aber iſt das gerade Gegenteil von Handauflegung. Bedeutet dieſe Beſitzergreifung manucaptio, ſo bedeutet jene manumissio, Beſitzentäußerung. Sie hat einen viel tieferen Sinn bei den Opfern als die Weihe. Es ſoll eben „ein Opfer ſein, das ich bringe“, es ſoll mich etwas koſten. Die semikha bringt dies zum Ausdruck, daß ich freiwillig auf etwas verzichte, das ich mein nenne und das mir ans Herz gewachſen iſt.

3. Eine Verquickung mit der Bedeutung des Sündopferbockes hat für semikha die Überſetzung „Schuldübertragung“ herausgebracht. Sonſt iſt semikha nicht Schuldübertragung; hier in

Lev. 16 mag ſie es ſein, hat aber als ſolche keine Bedeutung, da ſie nicht mit einem Opfer zuſammenhängt. Denn

a) Dieſer lebendige Sündopferbock iſt gar kein Opfertier. Es handelt ſich ja nur um eine ſymboliſche Handlung. Er gehört dem Aſaſel, muß danach leben bleiben. Wenn man ihn über einen Felſen hinabgeſtürzt dachte, ſo lag darin eine Inkonſequenz.

b) Der Bock wird alſo weggeſchafft und nicht geopfert. Geſchlachtet wird der andere Bock.

c) Daß semikha nicht Schuldübertragung iſt, wird auch dadurch erhärtet, daß eine ſolche doch nur bei Sühnopfern möglich wäre. Sie iſt aber auch bei den Brandopfern, die die restitutio in integrum konſtatieren, gang und gäbe.

Es iſt hier der Ort, die Idee der Schuldübertragung, Stellvertretung und der dieſe fordernden Geſinnung Jahwes des weiteren zu erörtern.

1. Da ſoll zunächſt das Blut darauf führen, daß an Schuldübertragung zu denken ſei. Wer das behauptet, ſieht in der Schlachtung das Wichtigſte. Doch iſt die Schlachtung nicht Selbſtzweck, ſondern Mittel zu einem Zweck und zwar zu dem Zweck der Blutgewinnung. Und Blut will man gewinnen, um Jahwe die beſte Gabe geben zu können. Von einem ſtellvertretenden Strafleiden, das die Gerechtigkeit Gottes fordere, iſt mithin nicht die Rede.

2. Riehm hat von der Verbrennung der zum Sündopfer verwendeten Tiere eine eigene Meinung, der auch Orelli nicht abgeneigt iſt. „Sie ſtelle die Reaktion des göttlichen Strafeifers gegen die Sünde dar.“ Schmoller führt die beiden Gegengründe an:

a) es ſteht nicht da;

b) es ſoll einfach mit den Tierleibern und dem, was von ihnen beim Opfer nicht verwendet iſt, aufgeräumt werden.

Man hat eine heilige Scheu, den Reſt von dem, das man Jahwe gegeben, eigennützig für ſich gebrauchen zu wollen. In einem zu billigenden Gefühl ſagt man ſich, daß man damit gleichſam nehmen würde, was man eben gegeben habe, daß einem das Opfer, das man dargebracht, leid tue [1]).

1) So wird der Evangeliſche, ohne deshalb die katholiſche Auffaſſung zu teilen, doch nicht die Reſte der Hoſtie wie gewöhnliches Brot verzehren.

3. In dem Verzehren der Reſte des Laienopfers ſeitens der Prieſter (bei Opfern, die die Prieſter mit darbringen, iſt das nicht der Fall) ſieht Riehm etwas Analoges. Doch wiederum ohne Grund. Es ſei ein Strafakt; die Sünde ſolle unter den Zähnen zermalmt werden. Die Vorausſetzung dabei iſt, daß das Sündopferfleiſch mit Fluch behaftet iſt; dann aber dürften auch die Prieſter es nicht genießen.

Um ſchließlich nach dieſem Exkurſe unſeres Ausgangspunktes nicht zu vergeſſen, ſei noch bemerkt, daß mit V. 29 ſichtlich ein neuer Abſchnitt beginnt. Hier erſt wird das Datum nachgeholt, Sabbatruhe anempfohlen und eine Zuſammenfaſſung gegeben.

Um uns bei dieſem hochwichtigen Kapitel die oben ſkizzierten Grundanſchauungen unſerer Periode ins Gedächtnis zurückzurufen, ſo iſt der Anlaß zum Sühntag im letzten Grunde doch die Sünde; denn wäre keine Sünde, dann wäre auch keine Sühne erforderlich. Und wenn man ſich den kindlich großen Anſchauungen der erſten Blätter der Bibel anſchließt: wäre keine Sünde, dann wäre auch keine Schwachheit; dann wäre auch keine Sühne nötig. Ritſchls „Kreatürlichkeit“ iſt am Ende nur eine Folge der „Sündhaftigkeit“, von ihr alſo gar nicht zu trennen. Die Bedingung, an die der Erfolg der rituellen Reinigung der Dinge wie der Entſündigung der Perſonen geknüpft iſt, iſt das genau beſchriebene Ritual. — Liegt dies als Verpflichtung auf ſeiten der Menſchen, ſo liegt der letzte zureichende Grund der Sündenvergebung auf ſeiten Gottes und ſpeziell ſeiner Gnade. Das iſt auch auf dieſer Stufe der Fall. Der die kappara-Gebräuche vollzieht, iſt freilich der Prieſter, der die Menſchen mit Gott verbindet. Und endlich das Ziel iſt ein negatives und ein poſitives. Negativ heißt das Ziel Sündenvergebung, poſitiv heißt es etwa Gemeinſchaft mit Gott, in die man durch die kappara wieder eingeführt wird. Auf dieſe Doppelſeitigkeit führt uns auch die ſpäter zu beſprechende Stelle Lev. 4—5, 26. Dort iſt das Darbringen des Sündopfers einmal das Bezahlen einer Buße, einer Strafabgabe, ſteht in Beziehung zur Vergangenheit und iſt dann Mittel der kappara, wie auch beim Schuldopfer, und hat ſo mit der Vorbereitung einer beſſeren Zukunft zu tun. In noch weit höherem

Maße bringt uns ein Vergleich von Lev. 16, 10—20 mit 16, 9 dieſen doppelten Endzweck des Opfers zur Anſchauung. Danach iſt טהר das negative „reinigen", קדש das poſitive „weihen". Beides zuſammen ergibt das כפר. Betont iſt freilich weſentlich immer nur die negative Seite. Und eben das iſt die Schwäche dieſer Stufe, daß ſie das Prinzip aller ethiſchen Entwickelung, das Böſe mit Gutem zu überwinden, das Böſe durch Gutes ſo zu verdrängen, daß das Böſe überhaupt nicht mehr oder doch immer weniger aufkommt, noch nicht erfaßt hat. Sie begnügt ſich mit der mühſeligen Kleinarbeit negativen Vorgehens; ſie ſteht tief unter dem chriſtlichen Satze, der, auf die Sünde angewendet, ein kühner Satz iſt: vergeſſet, was dahinten iſt! Das iſt der Fehler dieſer Periode: ſie kann nicht vergeſſen, was dahinten iſt. Das muß aber das Gefühl der Sündenvergebung zuwege bringen, daß ich unbeirrt um die Vergangenheit mich wenigſtens nunmehr nicht mit Schmerzen über das Verlorene abgebe, ſondern mich nach dem ſtrecke, was vorn iſt.

4. Das Offenbarungszelt iſt da. Es fehlen nur die, die den äußeren Dienſt an ihm zu verſehen haben. Da erwählt ſich Gott die Leviten aus den Israeliten, während er ſich durch die Tötung der Erſtgeburt Ägyptens ein Anrecht auf den Dienſt aller Israeliten erworben hat. Begnügt er ſich mit den Leviten, ſo iſt das eitel Gnade. Da die Leviten zunächſt noch von profanen Perſonen und Dingen umgeben ſind, bedarf es eines Aktes, der dieſem Zuſtand ein Ende macht, der kappara der Leviten bei ihrer Weihe (Num. 8, 5—12). Wenn dieſer vorbereitende zweite Akt geſchehen iſt, kann auch der Dienſt der Leviten beſtimmt werden. Er beſteht (V. 19) in der kappara des Volkes. Jenes geſchieht an ihnen, dieſes haben ſie zu tun. Die kappara der Leviten erfolgt im Grunde zweimal, durch das Entſündigungswaſſer und durch ein verſtärktes Sühnopfer. Das Kapitel iſt breit angelegt. Es bedarf erſt eines Herauslöſens der Leviten aus ihren alten Beziehungen. Einmal werden ſie ihrer eigenen Vergangenheit entrückt (ſ. o.), dann den Beziehungen zu ihren Volksgenoſſen entzogen; vergleiche die V. 10b befohlene, in V. 14 und V. 19 motivierte Beſtimmung der semikha, wozu

die poſitive Zueignung durch die tenupha kommt (V. 15). V. 19 bereitet Schwierigkeiten. Es kann aber gar kein Zweifel ſein, daß es ſich hier um ein Decken mittelſt Übernahme der für den Laien gefährlichen Funktionen handelt. Daß die Bedeutung „ſchützen“ ſchwer vorſtellbar iſt, macht Schmoller ſo deutlich: die Leviten ſollten Vertreter der Gemeinde ſein, alſo das Volk vor Gott bringen? iſt nicht vielmehr ihre Aufgabe, das Volk vom Heiligtum fern zu halten?

An ein Bedecken derart zu denken, wie es Num. 25 von Pinehas berichtet wird, ſo daß etwa ſchuldige Teile des Volkes vernichtet würden, das hat im Text keinen Anhalt. Und endlich die Deutung, die Schmoller ſelbſt zaghaft vorſchlägt, die kappara bedeute „Sünde verhüten“, wäre einzig in ihrer Art und widerſpräche dem Gedankenkreiſe, dem die kappara angehört, daß es nämlich die Beziehung zur Vergangenheit in ſich ſchließt. Doch haben wir auch von Einſchränkungen ſprechen müſſen. Die Annahme Schmollers iſt deshalb beſonders ſchwierig, weil dasſelbe Wort in demſelben Kapitel die übliche Bedeutung hat.

5. Mit der Erörterung von Num. 16, dem Aufſtand der Leviten, die ſich Prieſterrechte anmaßen, können wir uns kürzer faſſen, weil wir anläßlich des Kap. 18 ſchon darauf zu ſprechen gekommen ſind. Der Zorn Gottes, der in einer Seuche erkennbar wird, hört auf, als Aaron das Volk mit einem Weihrauchopfer „bedeckt“. Ähnlich wie Lev. 9 und 10 verhalten ſich auch Num. 16 und 17 (V. 12) zueinander; nur daß hier zuerſt die Ungehorſamen, dann die gehorſamen Diener Gottes opfern. Auch inſofern beſteht zwiſchen beiden Gruppen Ähnlichkeit, als in der Hand Aarons, des legitimen Prieſters, dasſelbe Opfer das Volk rettet, das in der Hand illegitimer Opferer Gottes Zorn über das Volk heraufbeſchwört. Hierzu noch eine Bemerkung. Man kann wohl mehr behaupten als Schmoller, der hier wieder in der kappara nur Luſtration oder Expiation des Volkes ſieht. Er will damit die Beziehung auf die Sünde nicht leugnen, im Gegenteil, er betont ſie; aber der Gedanke der Mitſchuld (V. 22), der hier Platz greift, verleiht dieſer Expiation, wie man es gleichwohl nennen mag, eine tiefere Bedeutung. Es mag ſein, daß in dieſer

Zeit der Gedanke der Mitschuld in seinem vollen Umfang nicht erfaßt wurde. Doch dagewesen muß er einmal sein, sonst hätte sich diese Zeremonie der Entsündigung für solche Fälle nicht halten können. Es zeugt von einem tiefen religiösen Gefühl, wenn die Idee der Mitschuld, wie sie sich z. B. in dem Überwiegen der Gemeindeopfer (im Vergleich mit den Privatopfern) ausspricht, in einem Volke wach ist und sogar in Institutionen einen stehenden Ausdruck gefunden hat.

Wenn Unrecht im Volk geschah, so fühlte sich das ganze Volk verantwortlich; es tat ihm (in seinen edelsten Vertretern wenigstens) leid, wie einem eigene Sünde leid tut, wenn in der Gemeinde Leute sein konnten, die ihr guter reinigender Einfluß nicht erreicht oder doch nicht durchdrungen hatte. Für die Wahrscheinlichkeit der Annahme, daß eine tiefere Auffassung von der Mitschuld mindestens einmal vorhanden gewesen war, verweisen wir auf das Verhältnis, in dem nach der Reuß-Graf'schen Hypothese die prophetische höhere und die levitische niedere Stufe zueinander stehen. Und als Beleg für die Idee der Mitschuld in der prophetischen Religion sei der Knecht Jahwes genannt.

6. Der Idee der Mitschuld entspricht eine besondere Art der Stellvertretung. Fühlen dort Unschuldige [1]) als ihre Schuld, was Schuld der anderen ist, so bleiben hier Schuldige und solche, die es werden können, verschont, wenn der Aufführer im Bösen, der Stein des Anstoßes, aus der Mitte geschafft wird. In Num. 25, welchem Kapitel wohl eine Erzählung aus J. oder E. zugrunde liegt, trifft letzteres zu. Durch die Beseitigung des Urhebers des Ärgernisses wird das heimgesuchte Volk „bedeckt".

IV. Ist die kappara bisher von uns als „ein dem vorexilischen כפר השאה verwandter Ausdruck für rituelle Reinigung" erkannt worden, der im Gebrauch auf das Verbum zusammengeschrumpft ist, so zeigen besonders die jüngeren sekundären Zusätze zum Priesterkodex, wie die kappara terminus technicus der Thora für die Wirkung aller, besonders aber der Sühnopfer ist. Rosenmüller erklärt den Ausdruck kapper kurz-

1) Natürlich nicht im Sinn absoluter Sündlosigkeit.

weg für eine Abbreviatur jener alten Formel, die deutlich Rückſicht auf die Sünde nimmt. Daß Sünde und nicht Kreatürlichkeit die Notwendigkeit der Opfer begründet, beweiſt ſchon der häufige Zuſatz zu kapper „von der Sünde“.

Zuerſt kommt Lev. 4, 1—5, 26 in Betracht, wo eigens von Sünd- und Schuldopfern die Rede iſt. Kap. 4—5, 13 handeln vom Sündopfer. 5, 1—6 unterbrechen jedoch die Durchführung des Grundgedankens, nämlich der Anweiſung, was zu tun ſei, wenn einer „aus Verſehen“ ſündigt. Disponiert iſt dieſer Abſchnitt nach den vier Subjekten, die in Irrtum (בִּשְׁגָגָה) ſündigen, in vier Teile. Die beiden erſten Teile, die vom geſalbten Prieſter und der ganzen Gemeinde handeln, bilden ein Ganzes gegenüber den beiden letzten Teilen, die von dem Fürſten und dem Israeliten überhaupt ſprechen. Dieſe Zweiteilung wird bewährt durch die Verſchiedenheit der Opfertiere: die erſte Klaſſe hat einen Farren, die zweite einen Bock darzubringen. Daraus, daß die kappara nur bei dem Sündopfer des Hohenprieſters unerwähnt bleibt, kann man ſchließen, daß dem Opfernden die Entſündigung und Vergebung (selicha) ausdrücklich angekündigt wurde, was natürlich beim Opfer des Hohenprieſters wegfallen mußte. Wie es Grund und Anlaß des Sündopfers iſt, daß Sünde und zwar בִּשְׁגָגָה begangene vorliegt, ſo iſt der Erfolg der prieſterlichen kappara die selicha, Vergebung. Auf den menſchlichen Akt hin vergibt Gott in ſeiner Gnade. — 5, 7—13 reden über eine Vergünſtigung, die den Armen beim Opfern gewährt wird. Es gibt zwei Arten von Armenopfern. Das erſte ſetzt ſich aus zwei Beſtandteilen zuſammen, von denen der eine zum Sündopfer, der andere zum Brandopfer dient. Beide zuſammen bewirken die kappara. Das andere verlangt nichts als ein Zehntel Epha Feinmehl, wodurch der Blutritus ausgeſchloſſen iſt. An ſeine Stelle tritt die Räucherung. Dem entnehmen wir ein Doppeltes:

1. die Wichtigkeit des Feueropfers,
2. die nur relative Notwendigkeit der Verwendung des Blutes.

Mit letzterem treten wir jedoch keineswegs in Ritſchls Fuß-

ſtapfen, der ſich immer wieder gerade auf dieſe Armenopfer [1]) beruft, um nachzuweiſen, daß, da hier in einem Ausnahmefall (der ſogar nur auf das geringſte Armenopfer zutrifft, während man bei dem zuerſt erwähnten am Blutritus ſtreng feſthält,) das Blut als Gabe nicht notwendig ſei, keine Sünde des Menſchen und kein Zorn auf ſeiten Gottes vorliege; daß vielmehr Gott in ſeiner Erhabenheit gegen die Fleiſchesnatur des Menſchen reagiere.

Aus dem Abſchnitt 5, 14—26 ſcheiden wir V. 17—19 aus und weiſen es dem Sündopfer zu, weil das charakteriſtiſche Merkmal der Schuldopfer, in deren Beſprechung dieſer Abſchnitt hineingeſetzt iſt, fehlt. — Anderſeits könnten wir eher zur Erörterung der Schuldopfer die in die Beſprechung der Sündopfer Kap. 5 eingeſchobenen Verſe 5, 1—6 rechnen; kommt doch in ihnen der Begriff des „Inſchuldgeratens", „mit Schuld beladenſeins" häufig vor. Es ſind jedoch Sündopfer gemeint. Aſcham heißt hier nicht büßen, ſondern ſich verſchulden (vgl. das zweimalige יָשָׂא עָוֹן, nicht Schuld tragen, ſondern Verantwortlichkeit fühlen), und ſo ſtellt ſich heraus, daß wegen einer Sünde, die ſich als Verſchuldung qualifiziert, eine Buße gegeben werden muß als Sündopfer.

Für das Schuldopfer behalten wir nach Ausſcheidung von 5, 17—19 noch V. 14—16 und V. 20—26 übrig. Ein Schuldopfer wird nötig, wenn zu dem, was ein Sündopfer erforderlich macht, noch Veruntreuung gegen Jahwe hinzukommt. Einmal hat man dabei den Wert des Entwendeten und noch ein Fünftel desſelben zu entrichten und dann einen fehlloſen Widder zu opfern. Jahwe iſt Zeuge beim Opfer „vor Jahwe". Num. 15, 22 ff. ſchwebt hierbei vor; doch wird der dort geltend gemachte Grundſatz hier nicht nur nicht ausgeſprochen, ſondern auch nicht befolgt. Denn 1. Veruntreuung gegen Jahwe, 2. leugnen, daß man etwas tatſächlich Gefundenes gefunden hat, 3. einen falſchen Eid ſchwören uſw. ſind ſicher Sünden בְּיָד רָמָה und doch ſind für ſie

1) Abgeſehen von dem kofer, dem Schutzgeld, welches jeder Israelit in Geſtalt eines halben Seckels entrichten muß, um die bedenklichen Folgen der Volkszählung von ſich abzuwenden.

Schuldopfer am Platze. Ebenso verhält es sich Num. 16 mit der Sünde des Murrens seitens des Volkes über den Tod der Korachiten, eine Sünde, die (17, 12) dennoch sühnefähig ist. Ritschls Stützpunkt Num. 15 wird also schwach und schwankend. Wie hilft er sich mit den Sühnopfern, bei denen doch die Beziehung zur Sünde schlechterdings nicht zu leugnen ist? Mit dunklen Worten.

1. Daß beim blutigen Opfer die kappara erst durch die Fettverbrennung perfekt wird, sei hier erwähnt. (Schmoller S. 258.)

2. Num. 15 hätte mit sicher so vielem Recht hier behandelt werden können, als es beim „Zorn Gottes" geschehen ist. Doch da immer wieder gelegentliche Bemerkungen darüber fallen mußten, wurde die Besprechung vorangeschickt.

3. Lev. 10, 16—20 sucht eine Vermittlung zwischen zwei verschiedenen Schichten des Priesterkodex. Die Söhne Aarons haben nach P. ganz richtig gehandelt und das Fleisch des Sündopfers verbrannt. Nach der Lev. 1—7 vorliegenden Bestimmung hätten sie es aber essen sollen. Daß sie es nicht gegessen haben, bedeutet einen Verstoß gegen die jüngere Schicht des Priesterkodex. Bei der Gelegenheit wird dem Essen des Opferfleisches eine Bedeutung beigelegt, wie sie sich nur hier findet, nämlich die, die Verschuldung der Gemeinde hinauszuschaffen und ihr Sühne vor Jahwe zu erwirken. Riehm — wir haben bei der anläßlich des „Sündopferbocks" Lev. 16 gegebenen Übersicht über Schuldübertragung, Strafgerechtigkeit usw. darüber gesprochen — stützt hierauf seine Ansicht, daß „sich in dem Essen des Sündopferfleisches durch die Priester der vernichtende Eifer Jahwes darstelle". Doch eine Stelle, noch dazu eine so junge, vermag diese Ansicht nicht zu rechtfertigen.

4. Lev. 11—15 behandeln die Reinigkeitsgesetze. Jahwe ist heilig; das Volk, das ihm gehört, muß auch heilig sein. Wer heilig sein will, muß aber erst einmal rein sein. Sich rein zu halten, ist die Pflicht des Volkes, an dem „der Heilige Israels" (Jes.) so Großes getan hat. Die Wöchnerin (Kap. 12), der genesene Aussätzige, selbst das aussätzige Haus bedarf einer Be-

deckung. Kipper ist terminus der Kultussprache. „Wer bedeckt ist, ist rein und darf wieder frei vor Gott leben“. Die Unreinheit wird dabei religiös gewertet, wird als Sünde angesehen, die nach der Auffassung des Priesterkodex, besonders der Reinigkeitsvorschriften, auch an toten Dingen haften kann. Wir berühren hiermit ein Thema, in das sich zu versenken sich wegen der Ähnlichkeit oder auch der Unähnlichkeit unserer Anschauungen besonders verlohnt, das große Thema vom Zusammenhang physischer und ethischer Unreinheit und Sünde. — Gott ist bei diesen Reinigungen wie oben der den Gereinigten oder das Gereinigte als gereinigt annehmende Zeuge.

5. Ex. 29, 36 ff., das Gebot inbetreff der Priester- und Altarweihe, und Lev. 8, 15, die Ausführung desselben, ergeben nichts als die Identität von Bedeckung und Entsündigung. Kapper heißt Ex. 29 die Blutapplikation vollziehen.

6. Nach Num. 31, wozu die jüngere Perikope Ex. 30, 11—16 zu vergleichen ist, haben sich die Israeliten an den Leichen ihrer midianitischen Feinde verunreinigt. Durch Zählung wird festgestellt, daß kein Israelit im Kriege geblieben sei. Dafür wird Gott eine große Weihegabe dargebracht; diese soll die Israeliten „bedecken“.

Folgende Deutungen sind abzuweisen:

1. Die Zählung ist nicht Grund der Bedeckung, sie stellt ja nur Gottes Wohltat fest. Sich für erstere Deutung auf Davids Zählung zu berufen, ist unberechtigt, da sich dort sein Übermut in der Veranstaltung der Zählung kundgibt. Positiv spricht gegen sie, daß Gott selbst im Priesterkodex Musterungen befiehlt.

2. Ein Herbeiströmen des Volkes, wegen dessen nach Riehm kappara nötig sein soll, findet gar nicht statt.

3. Die Verschonung der feindseligen Weiber, die Gott geweiht seien, ist nach dem Text auch nicht der Grund der kappara.

Es wird 4. vielmehr an Lustration ohne Opfer zu denken sein.

Da wir auf eine ausführliche Zusammenfassung der Resultate verzichten müssen, so bemerken wir nur dies: Mit Ritschl

einen ſchroffen Unterſchied zwiſchen dem geſetzlichen und außergeſetzlichen Sprachgebrauch von kapper anzunehmen, eine Unterſcheidung, die die alleinige Benutzung des ſpäteren, nach ihm freilich früheren, geſetzlichen Sprachgebrauchs begründen ſoll, widerſpricht jeder Theorie der Entwickelung des Sprachgebrauchs überhaupt. Ein feſter Punkt, der von Ritſchl für ſekundär gehalten wird, iſt, daß in den älteren Schriften vor dem Geſetz Schuld und Sünde, und erſt in der geſetzlichen Zeit direkt Perſonen und heilige Geräte bedeckt werden, d. h. wenn wir Roſenmüllers Anſicht folgen: in der ſpäteren Zeit iſt die Beziehung zur Sünde nicht mehr ſo zum Ausdruck gekommen wie früher, ſei es, daß man ihr Vorhandenſein als ſelbſtverſtändlich vorausſetzte und ſie deshalb nicht nannte, ſei es, daß man ſie infolge davon, daß man nichts von ihr hörte, mehr und mehr vergaß, ſei es, daß beides Hand in Hand ging.

Schmoller fährt fort und ſagt: die Anſicht, daß die Sünde Grund der Reaktion des göttlichen Zornes iſt, habe man dadurch erſchüttern wollen, daß es die Kreatürlichkeit ſei, die nicht Bedeckung, ſondern Beſchützung fordere. Wenn er dann die Bedeutung „ſchützen“ überhaupt ablehnt, nicht nur für das Schützen des Menſchen wegen Kreatürlichkeit (Baudiſſin, Ritſchl, Schultz), was berechtigt iſt, ſondern auch für das Schützen des Menſchen wegen der Sünde (Riehm) oder wegen der Sünde und Kreatürlichkeit, ſo entſteht die Frage: iſt nicht das Bedecken der Sünde des Menſchen oder des Menſchen ſelbſt mit dem Schützen des Menſchen durch Gott wegen der Sünde oder wegen der Sünde und Kreatürlichkeit des Menſchen gleichbedeutend? Die letztere Anſicht dürfte die annehmbarſte ſein. Wenn Schmoller ſelbſt ſich für „Luſtration“ entſcheidet und von der Bedeckung der Sünde und Unreinheit ſpricht, ſo hat er damit für das Weſen des Menſchen den Zuſammenhang des Geiſtigen und Leiblichen und ſpeziell den der Sünde und der kreatürlichen Unreinheit des Menſchen hervorgehoben. Beiden Kategorien auf des Menſchen Seite würde auf ſeiten Gottes ſeine Heiligkeit und Erhabenheit entſprechen. So kommen wir Schmoller näher, nicht aber Ritſchl, den neben allem bereits Geſagten der Hinweis auf Jeſ. 6, 7 ſtürzt:

„Nun dieſer deine Lippen berührt hat, ſo wird nun deine Miſſetat ſchwinden und deine Sünde geſühnt werden.“

Zwei Theſen ergeben ſich beſonders aus den letzten Erwägungen:

1. Sünde und Kreatürlichkeit, Sünde und natürliche Unreinheit, ſind nicht zu ſcheiden, wie Riehm es tut zugunſten der Sünde, wie Ritſchl, Baudiſſin uſw. es tun zugunſten der Kreatürlichkeit. Schmollers Ausdruck „Luſtration“ zeigt die rechte Mitte, doch wird die Theſe von ihm nicht ſo deutlich ausgeſprochen.

2. Mag auch (wie Schmoller will) eben wegen jenes Zuſammenhangs der phyſiſchen und ethiſchen Seite des Menſchen (Nr. 1) die nächſtliegende Bedeutung für kappara Bedeckung, „Luſtration“ ſein, die Bedeutung „ſchützen“ iſt von dieſer nicht ſo fern, wie Schmoller meint (Annäherung an Riehm einer-, Ritſchl, Baudiſſin anderſeits).

Über beide eng miteinander zuſammenhängende Theſen noch einige Gedanken! Zunächſt fügen wir dem in zwei über die Luſtration uſw. Geſagten noch ein paar Erläuterungen bei. Es iſt (ad 2) im Grunde kein Gegenbeweis, wenn Schmoller die oben entwickelte Reihenfolge der Anſchauungen über das Gottſchauen gegen die Ritſchlſche Auffaſſung anführt. Wenn das Schauen Gottes zur Zeit von J und E als todbringend gilt, zur Zeit des Prieſterkodex Gott in dem kabod erſcheint, ohne daß der Anblick desſelben den Tod bringt, ſo liegt darin kein Beweis dagegen, daß Endlichkeit der Grund der Schutznotwendigkeit nicht iſt. Denn was in früherer Zeit im zweiten Gliede zum Ausdruck gekommen, liegt für die ſpätere im erſten Gliede, d. h. die Endlichkeit kann der Grund ſein, weshalb Gott eine tranſzendentalere Geſtalt angenommen hat. Das iſt nicht für Ritſchl geſprochen, ſondern nur gegen jenen Beweis Schmollers, nicht gegen das durch andere Gründe zu Beweiſende, das bewieſen werden ſoll.

Die kappara ſoll den Menſchen nach Ritſchl ſchützen. Anderſeits: Ritſchl leugnet den Zorn Gottes im Bundesverhältnis. Sagt er aber mit jener erſten Ausſage nicht viel mehr, nicht viel Abſtoßenderes von Gott aus als das zweite, das er als eine

unwürdige Vorſtellung von Gott ablehnen möchte? Ja, was iſt furchtbarer: ein über die Sünde erzürnter Gott oder ein Gott, vor dem Schutz notwendig, dem „Zorn“ (ſo würde es Ritſchl, da vom Bundesverhältnis die Rede iſt, nicht nennen) ſo zur Natur geworden iſt, daß er auch ohne beſondere Sünde der Menſchen gegen ihr Nahen reagiert? Man ſchützt ſich doch meiſtens nur vor einem Feind; die Vorſtellung des Zornes ſchließt aber den Gedanken an einen Feind nicht in ſich, falls wir nicht Haß und Zorn verwechſeln wollen.

Die Stelle Num. 15, 20—30 vertritt eine ſehr ſtrenge Auffaſſung, wenn ſie auch für unabſichtliche Sünden Opfer fordert. Mag nun auch unter die unabſichtlichen Sünden manches gerechnet werden, was wir ſtrenger beurteilen würden, den Eindruck größerer Milde macht (auch im Gegenſatz zu den Pſalmen, die um Vergebung der verborgenen Sünden bitten,) die chriſtliche Auffaſſung, die nur dem etwas als bewußte Sünde anrechnet, der darum weiß. Hätte ſich alſo Ritſchl an das Alte Teſtament gehalten, ſo hätte er zu einem ſehr ernſten Sündenbegriff gelangen müſſen. Bei Ritſchl ſtellt ſich die Sachlage ſo dar: Gott iſt der majeſtätiſche, Leben vernichtende. Der Menſch möchte ihm nahen. Daran, daß Gott dem Menſchen entgegenkommt, iſt nicht zu denken. (Das zeigt ſchon die Mittlerſchaft der Prieſter.) Dagegen bedarf man des Schutzes; der wird dem Menſchen in Geſtalt der Opfer, die die Prieſter bringen. Bis jetzt weiß Gott noch gar nichts (höchſtens Schlimmes) von ihm, weiß noch nicht, mit wem er es zu tun hat. Indem es nun Gottes Gaben ſind, die der „Geber“ bringt, kommt infolge der Opfer der Geber ſelbſt vor Gott in Erinnerung. Gott ſchließt von der Gabe auf den Geber. — Wie tot! Wie kalt! Einmal iſt hier Gott eine deiſtiſche Geſtalt und dann eine Naturgewalt. Natürlich eine Naturgewalt kann ſich nicht zuerſt um die Menſchen bekümmern. Wie ganz anders die Anſchauung, nach der Gott anfängt mit der Herſtellung des Verhältniſſes zu den Menſchen, nach der man den liebt der uns zuerſt geliebt hat!

Der Menſch als Kreatur muß in Gottes Nähe (auch auf der Stufe des Prieſterkodex) nach Ritſchl ſterben. „Wer Jahwes

Gebot nicht achtet, soll getötet werden", heißt es Num. 15, 31. Das bedeutet aber: wer sündigt, muß sterben! wozu die schon zitierten Stellen Lev. 5 und Num. 16 stimmen, sowie Ex. 32, 33: „Wer sich gegen mich verfehlt, den streiche ich aus meinem Buche." Es handelt sich um das „sterben müssen". Das Deuteronom. hat oft den Finalsatz „daß er lebe". Ezechiel sagt: „Gott will, daß der Sünder sich bekehre und lebe." Das im 1. Petrusbrief zitierte Psalmwort: „Wer leben will und gute Tage sehen, der schweige seine Zunge" usw., versucht den Begriff des physischen Lebens mit ethischem Gehalt zu erfüllen und erkennt die Zusammengehörigkeit von innerem und äußerem Glück. Äußeres Glück wird als Absicht hingestellt, es wäre richtiger als die Folge der Erfüllung sittlicher Pflichten hingestellt worden, wie im vierten Gebote: „Ehre Vater und Mutter usw., auf daß du lange lebest auf Erden!"

Leben im Vollsinn ist auch schon auf alttestamentlicher Stufe ewiges Leben. Ritschl begeht nun stets den Fehler, nur zu sagen: wer Gott sieht, muß sterben. Er hätte aber auch den Gegensatz zu diesem Sterben in Betracht ziehen müssen, der ihn sicher auf die Sünde geführt und nicht bei der Kreatürlichkeit des Menschen hätte stehen bleiben lassen. Denn muß ich gut sein oder gut zu sein mich bemühen, um zu leben, so kann der Vordersatz (wer mich sieht) zu dem Nachsatz (muß sterben) auch nicht jedes sittlichen Motivs entbehren, vielmehr muß die Beziehung auf die Sünde mit in ihm enthalten sein. Wir haben ja die Analogie dazu auf allen Gebieten. Nicht nur der, der mit seinen physischen Augen die Sonne (in der Anwendung: Gottes physische Erhabenheit) ansieht, muß Tränen fließen lassen; sondern auch der Mensch, der sich einem anderen Menschen verpflichtet weiß, der vor einer geachteten, geweihten, „gesalbten" Persönlichkeit (im Sinne von 2. Kor. 1, 21) steht und sich ihr gegenüber so klein fühlt, auch der wagt nicht, die Augen vor ihr aufzuschlagen.

Wir haben eben schon im Alten Testament eine Anbahnung des christlich gefaßten Begriffs „leben": leben heißt schon hier nach Gottes Willen leben, in seinem Sinne handeln. Wer das nicht tut, nicht tun will, lebt im Grunde überhaupt nicht, mag

auch ſein Mund noch ſprechen und ſeine Füße wandeln. Dann aber iſt es beſſer, daß dem Scheinleben ein Ende gemacht werde; denn die Disharmonie zwiſchen äußerem Leben und innerer Totenſtille und Grabesöde beſteht nicht lange. Jenes chriſtlich gefaßte Leben aber bringt erſt Joh. 17, 3 zum vollen Bewußtſein: „Das iſt das ewige Leben, daß ſie dich und den du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum, erkennen.“ Und der Genuß dieſes Lebens, vor und neben dem ſittliche religiöſe Mächte einhergehen, heißt Gott nahen, Gott ſchauen. Den Namen kannte auch das Alte Teſtament. Aber neue Klänge vernehmen wir in den neuteſtamentlichen Worten: „Selig ſind, die reines Herzens ſind; denn ſie werden Gott ſchauen“ (Matth. 5). „Wir werden ihn einſt ſchauen von Angeſicht zu Angeſicht“ (1. Kor. 13) [1]).

ad 1. Auf den engen Zuſammenhang, in dem dieſe Bemerkungen zu den nun folgenden, mehr oder weniger an die 1. Theſe ſich anſchließenden ſtehen, weiſt ſchon der zweite unter den ad 2 erwähnten Punkten hin, in deſſen Gedankenkreis wir noch einmal zurückkehren werden. Die erſte Theſe will die Zuſammengehörigkeit des phyſiſchen und ethiſchen Momentes feſtſtellen. Daß die levitiſche Stufe den Eindruck macht, als ob der Maßſtab weſentlich ein phyſiſcher ſei, iſt nicht zu leugnen. Schon Ezechiel bahnt bei all der prophetiſchen Kraft, die er hat, dieſe Auffaſſung an. Aber wie unſer erſtes Wort über die levitiſche Stufe eine Anerkennung derſelben in ſich ſchloß, ſo ſoll auch unſer letztes derſelben nicht entbehren. Von vornherein iſt anzunehmen, daß, wenn in einer Periode, die noch tiefer ſteht, als die hier zuletzt behandelte, wenn im „Judentum“ ſolche „Opferfreudigkeit“ [2]) möglich war, wie ſie ſich anno 63 a. Chr. neben all der viel geſchmähten Opferpeinlichkeit gezeigt hat, in der vorangegangenen höheren Periode Kräfte gelegen haben müſſen, die der Entwickelung fähig und geeignet waren, Chriſtus als Anknüpfungspunkte zu dienen. Wenn man will, vertrat die levitiſche Stufe einen mehr mit den Volksgenoſſen rechnenden Standpunkt und wirkte in ihrer Weiſe

1) Vgl. 1. Joh. 3, 2; Hebr. 12, 14.

2) Hierauf macht Kautzſch nachdrücklich aufmerkſam.

mehr als die prophetiſche, die oft wie ein Wetter daherbrauſte, doch ohne daß ihre Bedeutung und das Verſtändnis für ſie in weitere Kreiſe drang. Wenn uns alſo auf der 3. Stufe ſo viele Äußerlichkeiten entgegentreten, ſo, meinen wir, müſſen ſie entweder Überbleibſel ſein von Innerlichkeiten, die ſich in dieſen Äußerlichkeiten ein bleibendes Denkmal geſetzt haben, oder es waren mechaniſche Übungen, durch die die Gelegenheit geboten war, die Maſſen auf den tiefen, ihnen zugrunde liegenden Sinn aufmerkſam zu machen, oder beides. Das, was wir an minutiöſen Beſtimmungen vor uns ſehen, ſind Trümmer einer gewaltiger Vergangenheit und Fundament gewaltiger Zukunft. —

Endlich geſtatte man uns noch folgende Erwägungen. Die levitiſche Stufe muß den innigen Zuſammenhang von Leib und Seele geahnt und empfunden haben, wenn ſie ſo peinliche Einzelvorſchriften wie etwa die in betreff des ausſätzigen Hauſes und überhaupt in betreff lebloſer Dinge erlaſſen konnte. Sie weiß, daß die Dinge deshalb unrein ſind, weil ſich Weſen, die im Vergleich mit Gott unrein genannt werden müſſen, mit ihnen befaßt haben. Dieſe Vorſtellung iſt auch der Grund zu der Schärfe der Polemik oben bei Lev. 16, wo Schmoller jede Beziehung zu den Perſonen leugnen wollte. Man verſetze ſich einmal in die Lage, wir ſollten mit den Meſſern und Gabeln eſſen, die der Mörder nach ſeiner Tat benutzt hat. Wir würden uns „ekeln“ (beiläufig auch ein ſolcher Miſchbegriff)!

Man kann die beiden Mängel des Prieſterkodex vielleicht ſo ausdrücken:

1. wie leicht wird man unrein! dies iſt eine zu ſtrenge —
2. wie leicht wird man rein! dies iſt eine zu flache Auffaſſung von der Sünde.

Es iſt ein Charakteriſtikum der Thora, ſagt Schmoller S. 268, daß ſie die Verfehlungen nicht in erſter Linie ethiſch mißt, ſondern als äußerliche ſinnliche Befleckung auffaßt. Das ſagt er gegen Ritſchl, der die Endlichkeit des Menſchen für den Grund der kappara hält und ſich darauf berufen könnte, daß das ausſätzige Haus z. B. mit der Sünde nichts zu tun habe. Auch gegen Ritſchl, wenn auch nicht identiſch mit dem, was Schmoller ſagt, iſt folgendes: die Thora mißt vielleicht

auch Befleckungen als ethiſche, die Verfehlungen aber auch als phyſiſche.

Ein weiteres gutes Wort legen wir für die levitiſche Stufe ein, wenn wir in den Gemeindeopfern, deren Hervortreten gegenüber dem Zurücktreten der Privatopfer ſonſt ja eine Schwäche bezeichnet, die doppelte Idee, die der allgemeinen Sündhaftigkeit wie die der allgemeinen Verantwortlichkeit erblicken (beide dem Keime nach; letztere iſt anläßlich Num. 16 beſprochen). Zu dieſen beiden kommt noch die Spur des gewaltigen Gedankens der Gleichwertigkeit aller Sünden. „Sittliche Verfehlungen wie ſinnliche Defekte werden mit gleichen Mitteln geheiligt.“ Iſt das nur etwas Verachtungswürdiges? Kann man nicht und zwar ohne Mühe den Gedanken darin finden, daß alle Sünden gleich ſtrafbar, gleich ſchwer ſind, daß Sünde Sünde iſt, daß es im ſtrengen Sinne des Wortes Adiaphora überhaupt nicht gibt (Kähler), daß für die Selbſtbeurteilung ſicher kein Unterſchied gemacht werden darf, höchſtens für die Beurteilung Gottes? Doch was wiſſen wir darüber? Ob ſich derartiges im levitiſchen Geſetz ausſpricht, ob es hier nur angedeutet iſt, darüber können wir einen Aufſchluß nicht erwarten. Die Motive zu den einzelnen Beſtimmungen beſitzen wir nicht. Aber wir können ſie wenigſtens zum Teil aus den Forderungen, die aus ihnen hervorgegangen ſind, mittels eingehender Erforſchung der Quellen erſchließen.

Wohl nicht richtig — auch ein Wort der Anerkennung der vielgeſchmähten levitiſchen Periode — fühlt Schmoller dieſer Periode an den geiſtigen Puls, wenn er ſagt: „Die Thora faßt nicht die Geſinnung ins Auge“ uſw.

Könnte ſie, — das ſei in einer Gegenfrage unſere Antwort auf dieſe Behauptung —, wenn das wahr wäre, Num. 15 und ſonſt ſcheiden zwiſchen den beiden Arten von Sünden: בִּשְׁגָגָה und בְּיָד רָמָה? Nimmermehr. Könnte P Ex. 25, 2 ſchreiben: „Gebiete den Israeliten, daß ſie eine Beiſteuer für mich erheben; von einem jeden, den ſein Herz dazu treibt“ uſw. Hier wird mit der Geſinnung gerechnet, die uns im Deuteronom auf Schritt und Tritt begegnet, und das führt uns zu einem letzten Gegengrund: das Deuteronom behielt ſeine Wirkungskraft, bis der

Prieſterkodex durchſchlug. Sollte nun alles, was das Deuteronom. der Nachwelt übergeben hatte, mit einem Male ausgerottet ſein, als der Prieſterkodex entſtand? —

Wir ſind am Schluß unſerer Arbeit, deren Umfang ſich daraus erklärt, daß ſich mit Leichtigkeit viele ſelbſtändige Unterſuchungen, die uns als Unterbau und Fachwerk haben dienen müſſen, herausſchälen ließen, wie die der Begriffe „Heiligkeit", „Zorn", „Gerechtigkeit und Gnade Gottes", des Inhaltes von Lev. 16, der Sündenvergebung auf allen einzelnen Stufen uſw., und daß noch viele andere Themata geſtreift und angedeutet werden mußten. Dahin gehören die Idee der Mitſchuld, die Begriffe Leben und Sterben im Alten Teſtament, die Entwickelung der Vorſtellungen vom Gottſchauen und Gottnahen uſw. Dahin würde nun auch die Idee der mitſeufzenden Kreatur und das Verhältnis von Leid und Freud gehören, worauf wir hier nicht eingehen können.

Das tiefſte Intereſſe unſerer Arbeit iſt dies, daß ſie die Grundlinien für die neuteſtamentliche Auffaſſung unſeres Stoffes, beſonders der Verſöhnungslehre, ziehen muß. Hiermit anfangen hieße eine neue Arbeit beginnen. Es müſſen alſo die mannigfachen Bezugnahmen aufs Neue Teſtament genügen. Die Wichtigkeit, die unſer Gedankenkomplex namentlich im Hebräerbrief gewinnt, iſt bekannt.

Die volle Löſung unſerer Frage nach dem Subjekt, Objekt und dem Zuſtandekommen der Sündenvergebung und Verſöhnung finden wir erſt im Neuen Teſtament. Sie ſteht 2. Kor. 5: „Gott (Subjekt, nicht Objekt) verſöhnte die Welt (Objekt) mit ihm ſelber, indem er ihnen ihre Sünden nicht zurechnete und (Zuſtandekommen) indem er unter uns das Wort von der Verſöhnung aufrichtete.

2.

Ein Ulmer Bericht über Luther in Worms.

Von

Stadtpfarrer Lic. th. Dr. H. Holzinger in Ulm.

Unter den Handschriften des Königlichen Gymnasiums Ulm befindet sich neben einem von E. Nestle in den Theologischen Studien aus Württemberg 1889, S. 303 abgedruckten Brief Luthers an Hans Honold in Augsburg ein zweites handschriftliches Dokument aus der Reformationszeit, ein Bericht über Luther in Worms. E. Nestle hat diese im Katalog der Ulmer Gymnasiumsbibliothek längst aufgeführte, aber, so viel ich sehen kann, bisher weiter nicht bekannt gewordene, auch von Keim in seiner Reformation der Reichsstadt Ulm 1851 nicht erwähnte Handschrift seinerzeit auf sich beruhen lassen, da er sie, wie er mir brieflich mitteilt, für Abschrift eines Druckes hielt. Dieser Eindruck beruht wohl auf einem Vergleich mit der Wiedergabe eines alten Augsburger Druckes in der Erlanger Lutherausgabe (Band 64, S. 374—383). Es wird sich indessen zeigen lassen, daß die Ulmer Handschrift nicht Abschrift eines der hierher gehörigen Augsburger Drucke ist. Sachlich deckt sich die Wiedergabe der Reden Luthers in der Hauptsache mit der deutschen Spalatinschen Handschrift über die Wormser Vorgänge und den Augsburger Drucken, der Vorbericht und Nachbericht mit Augsburger Drucken. Die Ulmer Handschrift scheint mir aber, und zwar nicht nur wegen ihrer Selbständigkeit in der Überlieferung der berühmten Schlußworte, eine so wertvolle Variante zu sein, daß ich es wage, sie den Fachmännern vorzulegen. Dem Vorstand des Königlichen Gymnasiums Ulm, Herrn Rektor Dr. Hirzel, bitte ich auch an dieser Stelle für die Überlassung der Handschrift und für die Gewährung der Erlaubnis zur Veröffentlichung danken zu dürfen.

Die Handschrift besteht aus zehn Blättern Folio, 29,3 × 21,5 cm, und ist, abgesehen von einer Verletzung des letzten Blattes, die nur einen Buchstaben betroffen hat, intakt. Sie war einmal doppelt gebrochen, zu Oktavformat zusammengefaltet. Für die Aufbewahrung in einem Aktenfaszikel wurde der Anfang durch ein am Rand des ersten Blattes angeklebtes Streifchen Leder markiert. Wohin oder wem sie ursprünglich gehörte, wann und wie sie in den Besitz des Gymnasiums kam, wird sich bei den Schicksalen, die das Ulmer Archiv gehabt hat, nicht mehr feststellen lassen. Dokumente zum Wormser Reichstag sind hier nicht mehr vorhanden. Wohin sie gekommen sind, ist nicht bekannt. Die Handschrift ist jetzt in einen Umschlag eingeheftet. Bei dieser Heftung ist das Mißgeschick begegnet, daß der Auftraggebende für den Buchbinder falsch paginiert hat (mit Bleistift): es folgen sich jetzt Blatt 1. 5. 4. 3. 2. 9. 8. 7. 6. 10.

Die Handschrift macht den Eindruck des offiziell Kanzleimäßigen. Jede Seite läßt links einen 6,6—6,8 cm breiten abgefalzten Rand frei. Die Schrift ist die eines Berufsschreibers, groß, deutlich, mit lebhaftem Schwung der großen Buchstaben, namentlich beim Anfang neuer Absätze. Die Schrift ist, wie ich mich in Gemeinschaft mit dem städtischen Bibliothekar und Archivar Herrn Professor Müller hier durch Vergleiche überzeugt habe, die der Zeit des Ereignisses. Zur Charakterisierung des Dokumentes führe ich weiter an: Verschreibungen sind nicht sehr häufig (doch vgl. 2, 4 das statt des, 5, 15 dass statt dess, 6, 4; 14, 5—6 besorglichait, 9, 18 bäplichen, 10, 6—7 Cristgläbigen, 8 beschert, 23 enntwich, 11, 2 micht, 3 semd, 13, 10—11 allerschedesten, 14, 4 bewegen, 18, 2 Correiren, auch das Fehlen von Endbuchbuchstaben beim Heraustreten von Wörtern hart an den Rand des Papiers z. B. 7, 3. 15; 9, 5. 11. 17; Korrekturen finden sich 6, 1; 11, 6; 15, 3; 16, 6; 17, 2. 17; 18, 12; flüchtig ist die Setzung der Vokalzeichen, die oft nicht über ihrem Buchstaben stehen, vielfach fehlen und, wenigstens I- und U-Zeichen, mehrfach verwechselt werden; sehr flüchtig und sehr oft ohne jede Rücksicht auf den Sinn ist die Interpunktion behandelt; öfter sind die Absetzzeichen beim Abbrechen von Wörtern am Schluß der Zeilen

ausgelaſſen. Die Orthographie iſt, bis in die Schreibung der Namen Martinus, Luther, Worms, ungleichmäßig. Abgeſehen von den Worten „Kaiſer“, „Römiſcher Kaiſer“, „(Euer) Kaiſerliche Majeſtät“, „römiſche kaiſerliche Majeſtät“, „römiſches Reich“, „Curfürſtlich“ und auf der letzten Seite „durchleichtigſt“, „hochwirdigſt“, „Doktor Martin Luther“ ſind Abkürzungen nicht regelmäßig, aber durch das ganze Manuſkript für die Endſilben =en und =er angewandt, in der Mitte auch für einfaches n am Schluß eines Wortes (vgl. vō 7, 6. 14; 8, 9, dā 7, 7. 9; 8, 7, dē 7, 10, zwē 7, 13, beſten 8, 1, ander 8, 8), einmal auch für n innerhalb eines Wortes (2, 20 mādat). Eine mit feinerer Feder ſchreibende Hand hat nachträglich der Setzung der Vokalzeichen und der Interpunktion nachgeholfen. Beſonders deutlich iſt das bei vnueruarnuß 6, 23, wo die erſte Hand richtig drei U-Zeichen, nur unpünktlich über das erſte n und das erſte und dritte u geſetzt hatte, die zweite Hand eines auf das zweite u nachgetragen hat, ſo daß jetzt vier U-Zeichen daſtehen. Ich habe im Abdruck auf die Unterſcheidung dieſer zwei Hände verzichtet. Die Tätigkeit eines mit Bleiſtift arbeitenden Leſers gehört vollends nicht hierher.

Ich gebe im folgenden den Text und dazu in Fußnoten eine Kollationierung und zwar:

für 6, 12—18, 10 mit der Handſchrift Spalatins (Sp.), ſ. Weimarer Lutherausgabe (W.) VII, S. 859, Text S. 865 bis 877;

für 6, 12—18, 10 und 18, 11—19, 11 mit dem Augsburger Druck L der Weimarer Ausgabe (vgl. W. S. 863) W. S. 865—877 in den Fußnoten zu Sp. und S. 882, nachher zitiert mit L.;

für 1, 15—6, 11 mit dem Augsburger Druck N in W. (vgl. W. S. 864) W. S. 880, nachher zitiert mit N.;

für 1, 1—14, von W. weggelaſſen, ſtand mir nur die Wiedergabe von N in der Erlanger Ausgabe, Band 64, S. 375 f. zur Verfügung.

1,1 **1521 / adj 17 aprellen**
Doctor martin Luthers offen-
lich verhör zu wurms in reichstag
red vnd widerred /.

Am 18 appril

Es ist wißentlich den gelerten der hailige. geschrift
vnnd offenbar aller Cristenlichen vernunft
das die war gottlich vnd Ewangelisch ler
vnnd erkaunthnus hatt auff disem ertrich
ain anfechtung vnnd widerpart. Das ist
die sintlichen flaischlichen äußerlichen
werken der menschlichen hoffart, darumb
vnnd von desswegen, ist zu besorgen erwegkt
vil das wir für schädlich achten ist vielleicht
der will gottes Dann allain bey Gott in
Seinem ratt der recht erkanntnus vnd war-
haftig weyßhait aller ding ist vnd bey vnns
auff dem Ertrich sol beleiben vnnd sein der
glaub.

Wer an der verhör gesessen ist
Karolus Erwelt ro kay.
Friderich Hertzog zu Sachßen.
Curfürste. Joachim margraff zu Brannden burg.

1,1 Überschrift. L.: „Doktor Martini Luthers antwort | auf Pfintz-tag, den . 18. tag Aprilis, im̄ . 1521. | vor Kay. Ma. vñ. den Churfürsten | Fürsten vnd andern vil der | stend des Reychs of- | fenlich besche- | hen." N.: „Doktor Martini Luthers offent- | liche verhör zu Worms im̄ Reychs tag, | Red vnnd widerred, am . 17. tag | Aprilis, im̄ jar . 1521. | beschehen." Sp. gibt mit völlig verschiedener Überschrift an Stelle von 1,5—6,12 einen Bericht über Luthers Erlebnisse und Verhalten am 16., 17. und 18. April.

6 N. (Erl.) Wissentlich ist. 7 N. (Erl.) allen christlicher. 10 N. (Erl.) Widerpartei. 11/12 N. (Erl.) äußerliche Wirkung. 13 erwergbt: N. (Erl.) es erwachs. 15 N. (Erl.) also der. om. Dann. 16 N. (Erl.) die recht. und die. 17 N. (Erl.) Wissenheit. om. ist. 18 N. (Erl.) soll mit uns. 21 N. (W.) Erwölter. 23 Curfürsten (auf dem Rand): bei N. hinter 22—25 Klammer, nach dieser „Churfürsten".

Ludwig pfaltzgraff bey rein.
Aulbrecht Ertzbiſchoff zu mentz.
Reinhart Ertzbiſchoff zu trier.
Herman Ertzbiſchoff zu köll.
Vnnd der merertail aller Furſten vnnd herren gaiſtlich vnnd weltlich dess gannt-
en ro. reichs ſtennden.
Ulrich von Bappenhain marſchalgk das reichs
vnnd Caſper Steyrn kay. mſt Ernhelld
die vierten vnnd belaiten Doctor martin
Lauter auß ſeiner herber fur die kay. mſt
vnnd die Curfurſten auff ainen offnen Sal
da Jr mſt Sampt vorgemelt℔ Furſten ge-
ſeſſen war, vnnd gemelten lauter hatt
Zu ainem beyſtannd. 6. doktores von wegen
der vniuerſythett zu Wittenburg. Gege.
Jm auff d' kay mſt beuelch ſtennd
gegen vnnd wider Jnn den Lauter dess
biſchoffs von trie?? official der vieng an
zu reden allſo
Die r℔ kay. mſt vnnſer allergnadigiſter herr
die Durchleichtigen hochwirdigiſten
Curfurſten Furſten vnd ſtennd dess hailige.
ro. reichs haben euch Marthinus Lauter
mādat Ladunng vnnd belaitung hie

---

25 N. Albrecht. 27 N. Cöln. 2,1 N. all andern. dess uſw.: N. der verſamlung des Römiſchen Reychs. 4 N. Papenhaym. 5 Steyrn (ſo): N. Sturmb. Ernhelld: N. Heroldt. 6 die N. om. N. verglayten. 6,7 N. Do. Martinum Luther. (Luther ſt. Lauter ebenſo 10. 14. 20; 4, 13). 7 N. herberg. 9 da: N. wo (Erl. und) auch. vorgemelten Furſten: N. den Churfürſten. 10 N. warn. 10 , vnnd gemelten: N. . Bemelter Luther. N. hett. 11 N. ſeinen beyſtendern. N. Wittenperg. 13 ſtennd (ſo?): N. ſtond. 14 N. entgegen. N. om. Jnn. N. Luther. 15 trie?? (unklar, faſt „trieU"): N. Triers. 17 r℔.: nachträglich eingeflickt. 18 N. dürchleüchtigen, hochwirdigeſten. 19 N. Stände. 20 N. hat. N. Martinus Luther. 21 hie: N. biß.

3,1 her gen wurmß in den gegenwurtige, reichs-
tag zu erſcheinen gen Wittenburg zugeſchickt
Der vrſachen vnnd darumb Euch Ernſtlich
zu fragen ob ir der ſchriften vnnd biecher So
5 vnnder Ewerem tittel vnnd namen allennt-
hallen in das hailig reich auß gannge, be-
ſtenndige, ſein wollennt vnnd ob ir die-
ſelben dermaßen geſchriben hapt. Vnnd
das Sennd die biecher wie ſy ietz genannt
10 werdennt vnnd da vor euch Ligennt.
Namlich an Eraßem, rott'dam, von dem
newen teſtamennt Das iſt vom ampt d'
meß, grund vnnd vrſach der verdampten
artigkel wider die bull dess bapſts Leo,
15 appellacion an ain frey Concilyo. Die
freyhait der menſchhait, von der babilloniſch
engefenngknus, von den guten wergken,
vom ſtannd der ee, Ain Epiſtel an bapſt
Leo, Anntwurt auff die Zedel dess
20 officials zu ſtollppen. vnnd ſo
ver Ir der biecher das ſy von euch außgeganngen
beſtenndig ſein werdt, So begert die kay.
mſt an euch das Ir die hie yetzund ſollt
offenlich reffocieren vnnd wider rieffen
4,1 Laſt euch dess halb frage, ob ir dass thun
wollt ob' nit Dann die weil ſy mit vill

3,1 N. Worms. N. diſen. N. gegenwertigem. 2 N. Wittenperg. zugeſchick: N. geſchickt. 4 N. bücher. 6 hallen: ſo! hailig N. add. Rö. N. außgegangen. 7 N. beſtendig. N. wölt. 9 das Sennd: N. ditz ſeind. N. bücher. N. yetzund. 10 N. werden. N. hie vor augen. N. lygen. 11 an Eraßm, rott'dam,: N. ain Epiſtel zu herrn Eraſmo von Roterdam. 12/13 Das — grund: N. . Iſt uns aber der mißgrund (Setzerfehler, W. korr. = Ulm). 15 N. freys. 16 N. mentſchen. N. Babiloniſchen. 17 N. gefencknuß. 19 N. om. Ler. N. zettel. 20 N. ſtolb. 21 N. die püechle. N. außgangen ſeind. 22 N. om. die. 23 N. yetzund hie. 24 N. om. offenlich. N. widerrueffen. 4,1 dess halb: N. deßhalben.

böſſen Irrige, leren vermiſt ſennd welche
Ler vnnd geſchrift, wa die vnnd' das
ain valltig vollgk kem, raichen wurd
zu auffrur vnnd vnwillen, das wöllt
bedenngken vnnd zu hertzen faßen.

Wa Ir das thun werdt, So wirt vnnd
will euch alls dann die kay mſt vnd
die ſtennd dess reichs In annderem das
Ir gelert vnnd gebredigett hapt gnadig-
klich bedenncken.

Lauters anntwurt

Allerdurchleichtigiſter großmachtigiſter kay.
Durchleichtigiſten Curfurſten Furſten
gnadigiſt vnnd gnadig herren. auff
Ewer kay mſt vnnd .C. F.A gnaden
Ladung erſchein ich alls der gehorſam
vnnd auff diſſen furhalt Sag ich zum
erſten die biecher So wy num' geleßen das
ſy allſo von mir vnnder ſollichem meinem
tittel außgannge, vnnd dem volgk gottess
zu Ler vnnd vnnd'weyßung durch mein
zuthun geoffenbart, will auch die biß in
dass ennd meins lebenns beſtenndig ſein.

Zum annd'n das Ewer kay mſt ann mich
begert Ich ſolle die revocieren vnnd wider-
rieffen. Darauff ſag ich, diss iſt fur war
ain gewiße ſach, vnnd betrifft auch in
Ir ſelbs große Ding vnnd iſt der hanndel

3 vermiſt (ſo): N. vermiſcht. N. wölch. 4 N. ſchrifften. N. unter. das: N. add. gemain. 5 N. kumpt. N. würde. 6 N. wöllet. 9 N. om. die. 11 gepredigt. 13 N. Doktor Martini Luthers. 14 N. aller dürchleüchtigſter großmechtigſter. 15 N. Dürchleüchtige. N. om. Furſten. 17 N. Churfürſten gnädige. 20 N. büechle. wy numer (ſo): N. yetund. 20/21 das ſy allſo: N. beſtand ich. 5,1 vnnd: N. add. deren mer. 2/3 durch mein zuthun N. om. 3 die: N. deren. 4 ſein N add. und beleiben. 6/7 N. widerrueffen. 8 gewiße: N. große. 9 Ir: N. im.

dess künftige, ewige, lebenns Furwar ess
betrifft auch ainen der mer ist web' Ir alle
sampt. Die sach ist sein. Damit aber ich
Dass arm Cristenlich volgk, vnnd mich
selbs nit versur, So beger vnnd bit ich
von E mst welle mir dass artigkels
der refocierung halben gnedigklich er-
meßen vnnd gedenngken Laßen.

Official

Die ro kay. mst vnnser allergnadigister
her wille euch Martin auß kay. milt-
igkait genedigklich bedenngken laßen biß
6,1 auff morgen[s] aubenntzs zu 4 vrn Solt
Ir widerumb hie erscheinen, vnnd Sagt
dass Ir solt bedenncken bewegen vnnd ermeßen
die groß gefar. besorglichait zwitracht auff
Rur blutvergießen vnnd empernuss
So von wege, ewer ler in der wellt er-
wachsen, vnnd das durch abgang ewer
biecher gestillt vnnd hingelegt werden
mochtennt.

Luter

Ich will mich bedenncken.

D M Luthers anntwurt.

Allerdurchleichtigister großmächtigister kaißer

---

10 N. zukünfftigen. 10/11 Furwar ess betrifft auch: N. gelangt. 11/12 Ir alle sampt: N. manicklich hie entgegen. 12 sach: N. add. und handlung. N. ich aber. 13 N. Christlich. 15 E: N. add. K. N. wölle. N. des. 16/17 ermeßen vnnd gedenngken: N. termin und bedanck. 19 Die N. om. N. allergnädigester. 20 N. will. N. Martine. Kay: N. add. May. 21 N. bedanck. 6,1 morgen[s]: so! s geschrieben und gestrichen. N. abentz. 3 N. söllend ermessen bedencken und erwegen. 4 N. gefär. besorglichait: so! 5 N. emporung und plutvergießung. 8 N. püecher. 9 N. möcht. 12 Sp. Doctor Martinus red an Ro. kay. May!, die Churfursten, Fursten und Stende des Reichs; L. om. D M: N. Doctor Martini. anntwurt: N. add. des andern tags. 13 Sp. L. allerdurchleuchtigster. Sp. grosmechtigster, L. großmechtiger.

Durchleichtigiſt Furſten gnadigiſt vnnd
gnadig heren auff der termeny vnnd be-
dannden mir ſeyd dess geſterigen aubentzs
angeſtellt vnnd ernennt, Erſchein ich
allss der gehorſam. Vnnd bit durch die
barmhertzigkait gottes. E kay mſt vnd
genaden, In vertrawen alls ich hoff die
Sachen der gerechtigkait, vnnd warhait
gnädigklichen anzuhoren, vnd ſo ich vonn
wege, meiner vnueruarnuß yemantzs aintweder
7,1 ſein geburenden tittell nit geben wurd od' aber mit
ainige, geberd, vnnd weyß wider die hoflichenn
ſite, handlenn mir ſollichs gnädigklich zuuerzeyhe
als ainem der nicht an furſtlichenn höffen er-
zogen ſund' in münchswinckeln aufftkommen
vnnd erwachſſen wölcher ich vō mir nichs ander
anzaige, kann dā das ich bißher mit ſollicher ain
fältt des gemiets geſchribenn vnnd gelernet, hab
das ich auff erd, nichs anders dā gottes eer vnnd
die recht Göttlich vnnderweyßung dē mißglau
enn furzubringe, geſucht hab.

Allergnadigiſter kay. gnadigiſt gnedig Curfurſte,
furſte, vnnd herenn auf die zwē artigkel geſtern

14 Sp. Durchlauchtigſte. 14/15 Sp. L. Gnedigſte und Gnedige. 15/16 der termeny vnnd bedannden: Sp. den termyn und bedenckzeit, L. die bedenckzeit. 16 ſeyd: Sp. L. om. L. auff g. abent. angeſtellt vnnd L. om. ernant L. 20 In vertrawen: Sp. gerwenn (Drucke geruchen), L. daß ſie wölle. Sp. L. dieſe. 21 warheit: L. praem. der. 22 Sp. gnediglich. L. zu hören. 23 Sp. L. unerfarung. yemantzs aintweder: Sp. Je. entweder. L. E. M. und Gnaden. 7,1 ſein geburenden: Sp. ſein geburende, L. iren gepürten. nit geben wurd: L. om. aber: L. om. 2 Sp. L. weiſe. Sp. L. hofliche. 3 Sp. handeln, L. händlet. zuuerzeyhe: ſo! hart am Rand. 4 nicht: L. om. 6 Sp. anders. 7 ſolcher: L. om. 8 gelernet: Sp. gelert. 9 das ich: Sp. add. auch, L. und. Sp. ere. 10 recht Göttlich: Sp. unentgentzt, L. unergentzte. 10/11 mißglau | enn: ſo! „mißglau" hart am Rand. dē mißglau | enn furzubringen: Sp. L. der Crißglaubigen. 12 kay.: L. add. und. gnadigiſt gnedig: Sp. Gnedigſte und gnedige. 13 Furſten: L. om. Sp. artickeln.

vō E Kay. Mſt, vnnd gnaden mir fur gelegtt
alls Namlich als ob ich die erzalt Biecher, vnd
meinem namen außganuge, fur die meine be-
kenne, vnd die ſelbenn . zuuertret& beharrenn
wöllt ob' aber die ſelbenn wid' rief& darauff
ich mein berait vnnd clar antwurt gegebenn
hab auff den erſte, artigkell darauf ich noch
mals beſtee vnd ewenclich beſteē will allß nem-
lich das die ſelbenn biecher mein vnd das ſy
in meinem namen an tag komenn vnd geben
es hatt ſich dann mitler zeit begebenn das durch
meine mißginſtige, aintweders mit betrug ob'
aber vnfuogklicher weyßhait ettwas darin ver-
Endert, ob' vnfuogklich außgezoge, were Dā
ich bekenn mich zu nichten andeē darin, dan
das mein allain, ob' aber vō mir allain, geſch-
ribenn iſt On alle and' ſorgueltigkait vnd
außlegung beſtannd ich der, das die vō mir
ſennd außgāge.

Weil ich aber auf den andeē artickel antwurt
gebenn ſoll bitt E. K. M. vnd gnad ich
vnnderteniglich ſy wellen ain vleyßigs

---

14 von: L. an. gnaden: Sp. Eurn Gnaden. furgelegtt: L. verleſen. 15 alls: L. om. als Sp. L. om. Sp. L. buchlein. vnd (ſo! hart am Rand): Sp. und in, L. in. 16 meine: Sp. meynenn. 16/17 Sp. bekente. 18 wöllt: L. om. Sp. L. widerruffenn, L. add. wölte. 19 berait vnnd clar: L. klare vñ ware. Sp. L. geben. 20 den: L. dem. 8,1 mals L. om. ewenclich (ſo!): Sp. L. ewiglich. allß L. om. 2 Sp. bucher, L. büchlein. mein Sp. add. ſeint. das ſy L. om. 3 an L. add. den. komenn vnnd Sp. L. om. geben (L. gegeben) Sp. L. add. ſeint. 4 begebenn das durch L. om. 5 meine: Sp. L. meiner. Sp. L. entweder. mit Sp. L. om. Sp. betrieg. 6 Sp. L. unfuglich. 7 unfuogklich: Sp. L. verkerlich. were Sp. L. om. 8 L. nichs anders. darin Sp. L. om. 9 das L. daß es. oder aber von mir allain geſchribenn L. om. 10 ander: Sp. aller andern. ſorgueltigkait: L. ſorgfältige. vnd Sp. L. om. 11 außlegung: L. deutung, Sp. add. und deutung. 11/12 beſtannd — außgāgen. Sp. L. om. 13 Weil ich aber: L. Vnd ſo ich. 14/15 ich vnnderteniglich L. om. L. wölle.

aufmergken haben, dass meine biecher
nicht ainerlay art ſein, Dann ess ſein
ettlich In welichen ich die giette dess
glaubenns vnnd der Sitten So ewan=
geliſch vnnd achtbarlich gehanndelt
hab das auch meine widerwertige mießen
9,1 bekennen Fur nutzbar vnnd vnſchädlich
vnnd allennthalb wirdig, dass ſy von Criſt
enlichen menſchen geleſen werd,. Es mecht
auch die romiſch bull ſo von bapſt wider
mich vnnd die ſelben byecher iſt auß ganng
vnd doch Sunſt an Ir ſelbs, ganntz ſchannt
lich vnnd grimig, Ettlich meiner biecher vn
ſchuldig vnnd dannocht die ſelben mit
vnnaturlicher vrtail verdampt, wan ich
nun die ſelben, anhube zu widerrieffen
wass thett ich annderss dann das ich alla
vnnder allen menſchen die warhait ver=
dampt, wellche die fraind vnnd feinde
zu gleich bekennent, vnd ich darmit d'
gemainen vnd ainträchtig erkanntnus
wider vnnd engegen were.

---

16 aufmergken: Sp. aufachten, L. anſehen. Sp. L. bucher. 17 bis Sp. feint, L. feind. 17/18 L. dañ etlich feind. 18 Sp. etliche. Sp. L. gute. ſo: L. gātz. 20 achtbarlich: Sp. L. ſchlechtlich. 21 Sp. mußen. 9,2 vnnd L. om. Sp. allenthalben. 2/3 Criſtenlichen menſchen: Sp. Criſtlichen leuten, L. Chriſten. 4 auch L. om. romiſch Sp. L. om. 4/5 ſo — ganng Sp. L. om. ganng: ſo! (hart am Rand). 6 vnd doch Sunſt: Sp. wiewol ſuſt, L. wiewol ſy. ſelbs Sp. om. ganntz Sp. om. 6/7 ſchannt=lich: Sp. ſchwind; ſchannt lich vnnd grimig: L. grymmig vñ grauſam iſt. 7 Sp. L. etliche meine. Sp. L. bucher. 7/8 vnſchuldig: Sp. L. unſchedlich. 8 vnnd dannocht: wiewol ſie Sp. L., Sp. add. auch. mit: Sp. durch ein. 8/9 mit vnnaturlicher vrtail: L. wider naturliche ordnung. 9 vnnaturlicher Sp. widernaturlich. 10 Sp. L. widerruffenn. 11 dann: L. wañ. alla: ſo! (hart am Rand). 13 Sp. freund und feyndt. 14 Sp. bekennenn. darmit: Sp. L. allein. 15 L. gemayn. Sp. L. eintrechtigen. Sp. L. Bekentnuſß. 16 L. zuwider. Sp. entgegen.

Die annd' art meine' biech' iſt ſo wid
dass bapſtum, vnnd der bäpſtlichen fur-
nemung vnnd handlung gerett, alls
wid' die So mit Iren aller beſten Leren
vnnd exempeln die Criſtenlichen welt
mit baiden vblen dess gaiſts vnnd dess
leibs verhart verwieſt vnnd verderpt
habennt, das diß mag nemannt wed'
vor maur noch vor hellen weil
die erfarung aller menſchen, vnd die
clag aller menigklich, verſtopt,
vnd die er gott enzogen wirt, Dann
durch die geſez dess bapſts vnnd ler
der menſchen, die gewißen der Criſt
gläbigen auff dass aller Jamerlichiſt
gefange, beſchert gemartert vnnd gepeinigt
ſein, auch die guter vnnd hab, zuuor in
diß hoherleichten teutſchen nacion
durch unglaubigen tiranney verſchl
und, erſchepft vnnd nachmals vor
angen on enude verſchlunden vnd er-
ſchöpft werden vnnd vnbillicher
weyß, mit Iren aigen dekrette, vnd

17 Sp. L. bucher. wid: ſo! (hart am Rand). 18 bäpſtlichen (ſo!): Sp. L. Bepſtiſchen. 18/19 Sp. L. furnemen. 19 gerett: Sp. L. geeth. 20 aller beſten: Sp. allerboſten, L. boſten. 21 Sp. L. Criſtlichen. 22 Sp. beden ubeln. dess 2) Sp. L. om. 23 Sp. vorhert, vorwuſteth und vor-derbt habenn, L. verhört, verderbt vnd verwüeſt habenn. 24 das: Sp. Dann, L. wan. diß: L. das. Sp. nyemants. Sp. wider. 10, 1 vor maur (ſo!): Sp. vorneynen. vor maur noch: L. anders. Sp. L. vorhelen. N. (Erl.) dieweil. 2/3 L. vñ männigklichs klagen des. 3/4 verſtopt, vnd die er gott en-zogen wirt Dañ: Sp. L. getzeugen ſeint, das. 6/7 Criſtgläbigen: ſo! 7 auff dass: Sp. aufs, L. vf das. 8 geſangen: L. gedrungen. beſchert: ſo! Sp. L. beſchwert. 9 ſein: Sp. ſeint, L. om. L. hab vnd gütter. hab: Sp. habe. Sp. bevor. 10 Sp. L. diſer hochrumlichen. 11 Sp. unglaubliche. L. vnglaubige Tyranen. 11/12 verſchlunden Sp. add. und. 12/14 er-ſchepft — werden vnnd L. om. 12 Sp. nochmals. 12/13 vorangen (ſo!) Sp. om. 13/14 vnd erſchöpft Sp. om. 15 weyß: Sp. weiſe und.

geſetzen, verordnen vnnd auffſetzen
alls in der newenten der xxv der erſte,
vnnd ij queſtion geſchriben ſtatt dar-
in ſich findt, dass dess baupſts geſetz
vnnd lere, dem Ewangeli ob' den hailige,
vater mainung engege, vnnd zu
wider iſt darumb. dass fur Irrig
vnnd enntwich gehalte, werd, ſoll
Wann ich nun die ſelben biecher
auch wid'rieffen wurde ſo wer ich
nichtzs annde'ſt dann diſe tiraney
Stergken, vnnd ainem ſo großen vncriſten
lichen weßen micht allain die finſter
ſennd die thir auff thon, vnnd die weit'
vnnd verrer böden vnnd ſchaden thun,
Wurde das ſy ſich biß her habennt
(treff) derffen vnnd'ſten vnnd wider
durch die gezeugknus dißens meineus
widerſprechenns das reich Irer aller
frecheſten vnd furtreffenlichiſten
boßhait dem armen elleuden volck
auffs allervnleidenlichiſt darmit
beſtettigt vnnd beueſtigt werden zuuor
wann man ſage, wurde, daß diß aus
macht vnnd geſcheft . E. kay mſt

---

16 vnnd auffſetzen L. om. 17 Sp. L. neunden und. der xxv, L. xo. 18/19 geſchriben — findt Sp. L. om. 20 Sp. Ewangelium. den Sp. L. der. 21 Sp. entgegen. 21/22 vnnd zuwider iſt darumb dass Sp. L. om. 22 Sp. irrige. 23 Sp. entwichte, L. entwicht. Sp. ſollen. 24 biecher Sp. L. om. 25 wer: Sp. L. wurd. 11, 1/2 L. ain ſo vnchriſtlichs weſen. Sp. vncriſtlichen. 3 Sp. ſondern thur, L. ſend auch der thürn̄. vnnd Sp. L. om. 4 verer böden: Sp. L. freyer toben. thun Sp. L. om. 5 Sp. wurd. das: Sp. L. dann. habennt: Sp. L. je hat. 6 Sp. L. durfen. wider: Sp. L. wirt. 7 die: Sp. das, L. diſe. 8 Sp. L. Widerſpruchs. 9 furtreffenlichiſten: Sp. allerunſtrefflichſten, L. aller ſträflichſten. 11 L. auf das. Sp. L. unleydlichſt. darmit: L. praem. und, Sp. werdenn, und denoch. 12 Sp. beveſteth. 13 Sp. wurd.

vnnd dess gantzen ro. reichs geſchehen ſey. O mein lieber gott wie ain leſterlicher vnnd aller groſter ſchannd degkel der ertzboßhait vnnd tiranney wurde ich alls denn ſein.

Die drit art iſt der biecher welche ich wid' ettlich Sonnd'lich vnnd vngemain perſon geſchrieben hab, alls nemlich wid' die So ſich vnnderwund. habennt die Romiſche tiranney zu beſchitzen vnd den gottlichen diennſt ſo ich gelernett zu uer tillgken, wider die ſelben bekenn ich mich hefftiger geweſt ſein dan Criſt ennlichem weßen vnnd ſtannd zu ſein gezimpt Dan Ich mach mich nicht zu ainem hailigen, ich diſputier auch nicht von meinem leben, Sonnder von der ler Criſti, ich kann der ſelben biecher auch nicht widerrieffen darumb das auß dem ſelben, meine widerſprich erfollige. wurd das ir tiraniſch grimig wietenlich regiment durch mein ſchitz hannthabung, ennthalte, rugkhaltung regirung und herrſchung wirt, vnnd das volgk gottes on=

---

16 ſey: L. were. O: Sp. L. om. 16/17 leſterlicher vnnd aller groſter: Sp. groß, L. großer. 17 L. ſchanddöcker. 18 ertz Sp. L. om. Sp. wurd. 19 alls denn: Sp. om., L. auch. 20 Sp. bucher. L. art der Bücher iſt. 21 Sp. ſonderliche und ungemeynen, L. ſünder vnd vngenäme. 22 Sp. perſonen. 12,1 Sp. unterwunden haben. 2 Sp. L. beſchutzen. 5/6 Sp. Criſtlichem. 6 zu ſein Sp. L. om. 7/8 zu ainem: L. ainen. 10/11 Sp. dieſelben bucher, L. dieſelben kan ich auch nit. 11 Sp. L. widerruffen. darumb daß: L. dañ. 12 Sp. L. meinem widerſpruch. 13 ir: L. das. 14 Sp. L. wutterlich. 15 Sp. L. ſchutz. ennthalte,: Sp. L. und. 16 rugkhaltung: L. ruckhalten erſt noch mehr. 16/17 Sp. L. regiren und herrſchen. 17 wirt: Sp. wurden, L. om. vnnd: L. ja.

gutlich vnnd vnbarmhertzigklich hannd-
len wurde, vnnd vil geſchwinder dan
ſy bißher geregirt vnnd geherſt habennt
Aber wie dem, wil ich ain menſch
vnd nit gott bin So mag vnnd ſol
ich meine biechlin durch kain annd'
hannthabung erhalten, Dann mein
13,1 her Jheſus criſtus ſein ler ſelbs vnnd'
hallten hatt welcher alls er von annas
von ſeiner ler gefragt vnnd von ainem
diener an den backen geſchlagen ward ſagt
er hab ich vbel gerett ſo gib mir zeugk
nuß von dem vbel. Weil der her
ſelbs der da gewiſt hatt das er nit
kundt Irren. Sich dannocht nicht
gewaigert hat an zu hören zeugk-
nus wid' ſein ler von dem allerſche-
eſten knecht, wie viel mer ſich der
nicht annders vermag Dann Ir ſolt
begeren vnnd erwarte, ob mir yemantzs
gezeugknus wolte geben, wider mein
ler derhalben. Jch bit durch die barm
hertzigkeit gotzs E kay mſt vnnd gnaden
od' all annd'e von den höchſten vnnd nider-
ſten ſtennden wollennt mir dess gezeuck

18/19 Sp. L. handeln. 20 regirt vnnd geherſt (ſo!): L. gethon. 21 L. Dieweil aber ich. weil: Sp. wil. 22 Sp. nicht. vnnd ſol Sp. L. om. 23 Sp. L. buchlen. 13 1 Sp. L. ſein ſelbſt ler. Sp. unter. 2 von: Sp. L. vor. 3 gefragt: L. geforſcht. von ainem: Sp. L. vom. 4 den: Sp. eym, L. ſeinen. Sp. war. 5 mir L. om. 5/6 Sp. L. getzeugnuß. 6 von dem: L. vom. Weil: L. So dan. 7 Sp. ſelbſt. Sp. do gewußt. Sp. L. nit. 8 L. irren kundt. Sp. dennoch nit. 9 hat L. om. 9/10 Sp. L. getzeugnuß. 10 Sp. lere. 10/11 Sp. L. aller-ſchnodiſten. 11 ſich der: Sp. ich heſen, die, L. ich ſein arme creatur hoff, die. 12 Sp. nichs. Jr: Sp. L. Irrenn. Sp. L. ſoll. 13 L. warten. mir L. om. 14 Sp. wolt. 15 Sp. lere. 17 oder L. add. aber. Sp. L. alle. von den L. om. vnnd Sp. oder. 18 ſtennden Sp. L. om. wollent: Sp. wellen, L. zuuermügen. dess: Sp. das, L. om.

nus geben mich ainer Irrtumb erweißen
mit ewangeliſchen vnd prophetiſchen
geſchrift vberwinden, So will ichs auf
aller beraiteſt vnnd willigeſt ſein
So ich dass vnnd'wißen wird all
Irtumb zu widerrieſſen, vnnd der aller
14,1 erſt Sein der meine biecher in das fewr
werffen will.

Auß welichem allem ich mein offenbar
werdt, das ich gnugſam bedacht. bewege,
vnnd ermeßen hab die geſar beſorgk-
lichait zwitracht auffrur vnnd enber-
nus von wege, meiner lere in der welt
erwachßen. Darum ich geſtern erſtlich
und vleyßigklich bin erinert worden
warlich mir iſt das allerluſtigiſt zu
ſehen. Das von wege, dess gottlichen
wortzs, partheien mißhelligung
vnnd vnainigkeit werd, dann dass iſt
der böſt vall vnnd außgang des gott
lichen wortzs. wie der her ſelber ſagt
ich bin nit komen den frid, ſonnd'
dass ſchwert zu ſennden wann ich bin
komen den menſchen ab zu ſynndern
wid' ſeinen vater.

---

19 L. zu geben. mich ainer: Sp. die, L. mich der. erweißen: L. beweiſen. 20 mit: Sp. L. mich mit. L. Prophetiſchen vñ Euangeliſchen. 21 Sp. L. ſchrifften. ſo will ichs auf: Sp. dann ich will aufs, L. Ich will auf das. 22 Sp. allerberaytſt und williget, L. allerwilligeſt berait. 23 dass: Sp. L. dess. Sp. unterweiſeth werd, L. überweyſt würd. Sp. alle. 24 Sp. L. widerruffenn. 14,1 der L. om. Sp. L. bucher. werffen will: L. zu werffen. 3 Sp. allen. Sp. werde. 4 Sp. bewogen. 5 geſar: Sp. ſar, L. vor-. 6/7 Sp. L. emporung. 7 Sp. lere. 8 Sp. dovon, L. davon. 9 vleyßigklich: Sp. L. veſtiglich. 10 Sp. das das allerluſtigſt. 10/11 zu ſehen: L. zu zu hören. 12 partheyen L. om. Sp. L. myſſhellung. 13 Sp. L. werden. 14 böſt: Sp. L. lauf. 15 Sp. ſelbſt. 16 Sp. nicht. 17 wann: L. dañ. 18 Sp. L. ſundern. 19 Sp. L. ſein.

Derhalben zu bedengken iſt wie wund'=
lich vnnd erſchreckenlich gott in ſeinen
reden furnemen vnd ãſchlage, iſt, Dar=
umb, nit allß (nit) hoch geacht ſoll
werden der ſo mein widerparthey, vnd
onainigkait hinzulege, furnemen
ſchwer iſt. wen wir anhennt an der
verdampnus dess wort gotzs. Es wer
Raichen zu ainem Sindfluß vnerleid=
lich ſtraff, vnd das man zu beſorge.
hat diſes allerfurnameſten Jung=
lings kay. Carolus, In dem noch
(mit gott ſolt hoffnung ſein vnglick
ſelichen anffainung ain vngelicht=
haftigs kay. regiment werd„
Ich mecht mit vil exempeln der hailigen
geſchrift von dem pharaon, vnnd kunig
zu babilonj. vnnd den kindern Iſrahel
erkleren vnnd anzaige, das ſy ſich mit
dem, am allermaiſten verderpt hab=

---

20 iſt L. om. 15,2 reden: Sp. raten. Sp. anſlegen. 2/6 da=rumb — ſchwer iſt (verhältnismäßig unſicher in der Schrift: 3 „nit" 2) ge=ſtrichen, 4 „der" oder „des"?, 5 onainigkeit korr. für anainigkait): Sp. L. domit nicht vielleicht das, ſo die partheyen und unainigkait hinzulegen fur=gewandt wirt. 6 anhennt: Sp. L. anheben. 7 Sp. L. verdammung. Sp. L. worts. wer: Sp. L. werde. 8/9 Sp. unerleydlicher übel, L. un=erleydlichs übels. 10/11 diſes allerſurnameſten Junglings: Sp. domit nicht dieſes allerſrummſtenn Junglings, L. daß nicht dem aller frömbſten edleſten jüngeling. 11 Sp. Karls, L. Karolus. 11/14 In dem — werden (ebenfalls weniger gut geſchrieben; 13 anffainung, vngelicht: ſo!): Sp. (in dem nechſt Gott ein große hoffnung iſt) keyſerlich regiment eines unglück=ſeligen anfangs ſey, L. (in dem nechſt Gott eine große hoffnung iſt) ein vn=glückſeliger annfang ſey vnnd ein vnglückhafftiges Kayſerlichs regiment werd. 15 Sp. mocht. L. vilen. 16 Sp. ſchrifft. vnnd: Sp. vom, L. om. Sp. konyg. 17 Sp. L. Babylon. kindern: Sp. konygen zu, L. künigen zu. 18 erkleren: L. erzölen. 18/20 ſich — wann ſy L. om. 18/19 mit dem: Sp. die zeit. 19/20 Sp. haben.

ennt, wann ſy mit den aller klügeſte.
Räten vnnd auſchlegen Irer kunigk-
reich zu befridmen vnnd beueſtnen
Sich vnnd'ſtannden vnnd befliſſen haben
16,1 Dan der her iſt der, der außwendige
argliſtigkeit facht und die berg umb-
kert, ee ſy der inen werdennt allſo das
man d' forcht gotzs bedarff. Ich Sag
diß nicht darumb das ſo große höpter
mein ler (herwnnt) vermanung von
nöte, ſonnder darumb das ich mein
haimennt Teutſchland mein dienſt
nit hab wollen vnnd ſollen enziehen.
Hiemit pfilch E. Kay. mſt. vnnd gnaden
ich mich vnndertennigklich in demut
bittende Sy wöll nit geſtaten mich
gegen Inen durch meiner abgunſtige,
vbelmainung vorvnglimpf vnnd
in vngnad bringe, laßen.
Uff das rett der Official
enntlichen ain darin ſtraffen
wolt vnnd ſag:
Martinus die kay. mſt waiſt ſich d'
anntwurt nicht zu berichte, iſt auch

---

20 wann: Sp. als. den: L. dem. Sp. clugſten. 21 Räten: L. reden. auſchlegen: ſo! Sp. L. ire. 20/21 Sp. konygreich. 21 Sp. befriden und beveſten, L. befriden vnd zu beſeſtigen. 16,1 der her: Sp. er. 1/2 der — facht: Sp. ſo die argliſtigen in irer eigen liſticeyt ſeht, L. der die klugen in ihrer liſticeit begreift. 2 Sp. berge. 3 Sp. eehr. der: Sp. es, L. des. Sp. werden. 4 Sp. Gottes. 5 diß: L. das. Sp. L. groſſen heubtern. 6 Sp. meyne. Sp. L. ler oder ermanung. 7 Sp. L. nöten ſey. darumb Sp. L. om. 7/8 Sp. L. meinem heymoth. 8 Sp. L. Teutſchen landen. 9 nit — enziehen: L. da mit erzaygen wölle. Sp. ſollen und wollen. 10 Hiemit pfilch: Sp. Und hiemit befil, L. Befilch mich darauff. 11 ich mich L. om. vnndertennigklich in demut: L in aller vnnterthänickait. 12 Sp. L. bittend. Sp. wollen, L. wölle. 14 vbelmainung: L. böſe maynung. Sp. L. verunglimpffen. Sp. ungnaden. laßen Sp. om. 16—17,5 Sp. (L. N.) Nach dieſer (N. der) red hat des reichs

nit bequem den es geburt ſich nit
dauon zu diſputiern, das vor zeite,
in den Concilion verdampt vnnd
17,1 beſchloßen iſt Derhalb wirt von
dir (gewert) begert ain ſchlechte vnuer-
wirte anntwurt ob du ain widerſpruch
wolleſt thun oder nit.

Luthers anntwurt

Wil dann E kay mſt vnnd gnaden ain
ſchlechten anntwurt begerennt So wil
ich ain vnſtoßigen vnbayßigen anntwurt
geben diſer maßen

Es ſey denn das ich durch gezeugknus der
hailigen ewangeliſchen vnnd bibliſchen
geſchrift mit clarer lauterer ver-
nunft vnnd Criſtenlichem ve'ſtand
vberwunden werde oder aber mit
ſcheinlichen vrſachen Dann ich
gläb wend' dem bapſt noch denn

---

redner eynlich eynem (L. als ayner), der eyn ſtraffen wolt, geſagt, das ich nicht ein bequeme antwoort geben hett; es geburt ſich nicht, auch dovon (L. auch nit dauon) zubisputieren, das in (L. om. in) vorzeiten in den Concilien (L. dem Concilio) verdammeth (L. add. were) und beſchloſſen were (L. worden). Derhalben wurd (L. würde) von mir begert ein ſchlechte und unverwirrte (L. vnuerwürrte) antwort, Ob ich ein widerſpruch wolt (L. wolt ein widerſpruch) thun oder aber (L. om. aber) nicht. (L. add. Dann wo ich aus obberürtē vrſachē nit widerruffen thet, würde Kay. Ma. geurſacht mit mir als mit dem Huſſen vnd anderen beſchehen iſt zu handlen.) Darauf ich geſagt hab:. 17,2 „gewert" geſchrieben und geſtrichen. 6 Wil: Sp. Weyl, L. So. vnnd gnaden L. om. 7 Sp. begeren, L. begert. 7/8 Sp. ſchlechte, unſtöſſige, und unpeyſſige, L. ſchlechte L[a] kain vmbſtüſſige oder umbeiſſige L[b] ein ſtutzige vnd vnſchweygige. 9 diſer: L. der. 10 Sp. dann. durch: L. add. die. 11 hailigen — bibliſchen Sp. L. om 12 Sp. ſchrifft. 12/13 mit — verſtand: Sp. L. om. 14 Sp. werd. mit: Sp. durch. 15 Sp. ſcheynlich. 14/15 vberwunden — vrſachen: L. oder durch ſcheynparliche und merckliche vrſachen uberwunden werde. 16 wender: Sp. wider. noch: Sp. nach.

ligt + Concilien allein Wann es+am tag
das die ſelb zu mermalen, geirt vnd
wider ſich ſelbs gerecht habennt
18,1 werd beweiſt od' bezeugt, ſo werd ich
kain wort Coreiren noch widerrieffen
Dann ich bin vberwunden durch die
geſchrift von mir gannge. vnnd ge=
5 fanngen im beweyßen an dem wort
gottes Derhalb ich nichtz mag noch
will widerrieffen, wann wider das
gewißen zu hanndlen beſchwerlich vn=
hailſam vnd gefarlich iſt, gott helff
10 mir amen.

Official.

wirſtu + Marthinus+du nichtz reffocieren ſo
wirt man gutz und böß bei ainand'
laßen vnnd mitainand' vnnd'trugk
15 en, Sunſt wurd ettlichs beleiben, dan
das vor zeite, In Concilion verdampt
iſt ſol nun nit me diſputiert werd,
wurdeſt auch nit zaigen, das die Con=
cilli allſo geirrt habennt.

---

17 Wann: Sp. weil, L. ſo. Sp. am tag iſt, L. am tag ligt. 18 Sp. ſelben. 19 Sp. L. geredt habenn. 18, 1/3 werd — Dan: Sp. uberwunden werd. 2 „Coreiren": ſo! 1—7 werd beweiſt — wann: L. Es ſey dañ auch ſach, daß ich überwunden werd durch die geſchrifft, ſo von mir gefiert vnnd geſchriben ſeind, vnd die weil mir mein gewiſſen begriffen iſt iñ den worten gottes, ſo mag ich, noch will kain wort nit Corrigiern oder widerrueffen, dieweyl. 4 Sp. ſchrifften. von mir gangen: Sp. ſo von mir gefurt. 5 beweyßen: Sp. gewiſſen. 6 Sp. derhalben. 7 Sp. widerruffenn. wann: Sp. weyl. 8 Sp. handeln. 8/9 zu - iſt: L. beſchwärlich und vnhaylſam zuhandlen, auch geferlich iſt. 9 gefarlich: Sp. ſerlich. gott helff mir amen: L. om. 18, 11—10, 6 hat bei Sp. keine Parallele. 18, 12 L. Martinus würdeſtu. reffociren: L. widerrueffen. 14 L. unterdrucken. 16 L. iñ dē Concilien. 17 nun nit me: L. nymer. 18 wurdeſt — zaigen: L. du wirſt nit bezeugen. 18/19 L. Cōcilien. 19 allſo L. om. L. haben.

Luther
Es mugennt die Concilij Irren vnnd
19,1 habennt geirt, das ligt am tag, vnnd
wills beweißen gott ſy vber mich
In ſeinem namen.
Uff das gieng M L wegk
die kay mſt vnd all furſte, ſtunden
auch auff.
Aber dess anndern vnnd driten
tags darnach iſt D M L
verer verhort worden vor dem
durchſte. hochwirſte. f..rſte.
vnnd herren: Margraffen

Daß die Ulmer Handſchrift weder von Spalatin noch von einem der Drucke abhängt, zeigt ſchon die, ſoweit ich ſehen kann, ganz iſolierte Überlieferung der vielumſtrittenen Schlußworte Luthers. Sie hat das kurze „Gott helf mir", das ſicher bezeugt iſt und von dem Herausgeber der Reichstagsakten (S. 555 ff. Anm.) als das einzige wirklich gefallene Wort dieſer Art angeſehen wird, kommt aber der, von der offiziell gewordenen „wittembergiſchen" Weiterbildung des „Gott helf mir" vertretenen Vorſtellung einer reich-

---

21 L. mögen. L. Concilie. 19,1 L. haben. 2 f. L. Got kum mir zu hülff. Amen. Da bin ich. 4 L. Auff. M L: L. Doktor Martinus Luther mit den Sächſiſchen. wegk: L. hinweg, und. 5 die L. om. vnd all furſten: Churfürſten und Fürſten. Statt 7 ff. gibt Sp. einen weit ausführlicheren Bericht (vgl. W. S. 877—879). Druck N. bricht mit 19,6 ab. 8 D M L: L. Doktor Martinus Luther. 9 verer: urſprünglich werer geſchrieben, dann korrigiert, L. verrer. verhort: L. gehört vnnd mit im disputiert worden, mit verſchloßnen thüren im Rath. dem: L. den. 11 L. Marggraff. L. add.: Joachim von Brandenburgk Churfurſt, Reinhart Biſchoff zu Trier Churfürſt, Hertzog Jörg von Sachſen, Biſchoff von Brandenburg, Biſchoff von Augſpurgk, und andre mer. Iſt aber nichs anders auß im bracht worden, dann allayn, daß er inn dem ſeinen ain man voller warhait erkannt wirdt, vnd darnach auf Kay. May. ſchrifftlichen abſchyd, der im inn ſein herberg geſandt wardt, Von Wormbs er und ſeine beyſtänder am .xxiiij. tag des Aprils widerumb anhaym gen Wittenburg gefaren.
(Nachdruck OP. add. In nomine Domini. Amen.)

licheren Äußerung dieſer Art zu Hilfe. Dieſer Sukkurs wird wegen des völligen Abweichens von der wittembergiſchen Aufrundung zu beachten ſein. Die Reichstagsakten S. 557 Anm. werfen die Frage auf, ob der Ort des „Gott helf mir", der auch von dem Ulmer Dokument vertreten wird, als ſolcher vielleicht gegen eine andere Angabe Peutingers zu behaupten ſei. Peutinger berichtet (Reichstagsakten 862, 3-9): „Luter ſagt dawider (gegen Ecks verweiſende Behandlung der großen Rede Luthers) die concilia hetten auch geirrt und zü mermalen widerwartigs und auch wider das gotlich recht ſatzung gemacht. Der official vermaint nain, Luter ja, und woll ſolchs beweiſen. Mit dem hat der handel auf das mall ain end gehabt. Ward ain groß geſchrai, als Luter von dem ort wider abſchied; in ſolchem er ſich auch kai. Mt undertaniglich bevolhen hat. Im beſchlüß ſprach er die Wort: Got kum mir zü hilf." Vorher, ſ. Reichstagsakten 861, 5, gibt er ſeine Erinnerung an den Schluß der Hauptrede mit den Worten wieder: „fur war mit vill hupſchen reden". Es wird dabei gar nicht deutlich, wo Peutinger die Schlußworte angebracht wiſſen will: die Empfehlung in des Kaiſers Huld am Schluß der Hauptrede nennt er in einem Atem mit dem Tumult, der das Ende der Verhandlung bildete; meint er mit „beſchlüß" nicht vielleicht die entſcheidende Erklärung Luthers? Die „hupſchen Reden" am Schluß der großen Rede laſſen daran denken, daß Peutinger noch ein temperamentvolles Wort Luthers im Ohr nachklang. Es iſt an ſich ja ganz verſtändlich, daß in der Erregung des Miterlebens die Erinnerung gerade an den Zuſammenhang ſtimmungsvoller Momente nicht am genaueſten feſtgehalten wird. Die Sache iſt an ſich von recht wenig Belang, aber an einem weltgeſchichtlichen Vorgang darf auch das Beiwerk intereſſieren. Woher der Ulmer Bericht dann zu ſeiner Verſion kommt? Peutinger iſt (Reichstagsakten 862, 10) bei beiden Verhandlungen „faſt fornen" geweſen; es iſt denkbar, daß der Ulmer Geſandte ähnlich günſtig ſtand und ſo berichtete, was er gehört hatte oder gehört zu haben glaubte.

Es ſei noch eine Bemerkung zu der Notiz der Einleitung 2, 10 ff. geſtattet, daß die Geleiter Luthers ſechs wittembergiſche

Doktores als seine Beiständer angemeldet haben. In einem spanischen Bericht (Reichstagsakten 632, 24—633, 2) findet sich eine malkontente Bemerkung über formloses Miteindringen von sechs oder sieben angeblichen Schülern Luthers. Daß diese ohne Erlaubnis in den Saal kommen konnten, ist nicht anzunehmen. Man gewinnt aus den beiden Berichten zusammen die Vorstellung, daß Luther nicht allein zwischen Pappenheim und Sturm in den Reichstag geführt wurde, sondern daß sein Auftreten durch ein Gefolge stattlicher Männer Nachdruck erhalten hat. Es ist eigentümlich, daß diese Formalität bemerkt wird, dagegen wichtige Momente des Ganges der Verhandlung, wie das Eingreifen Schurfs am ersten Tag, auch die Tatsache, daß Luther lateinisch und deutsch sprach, fehlen. Der Bericht ist eben kein Protokoll.

Für die literarischen Fragen, die mir das Ulmer Manuskript aufzugeben scheint, stelle ich voran die Tatsache, daß es sprachlich ganz unverkennbar schwäbische, speziell oberschwäbische, d. h. in diesem Fall wohl ulmische Eigentümlichkeiten aufweist.

Schwäbisch ist die Aussprache der Vokale. So ie für langes ü in biecher (biechlin) 3, 9; 8, 16; 9, 17; 11, 20; 12, 11 (23); 14, 1, gemiet 7, 8, giette 8, 18, mießen 8, 21, verwieſt 9, 29, wietenlich 12, 14 und langes i ohne e vor r thir 11, 3, wirt 12, 17; i für kurzes ü in wirdig 2, 18, mißginstig 8, 5, beschitzen 12, 2. 15; e für kurzes ü in derffen 11, 6; e für ö in welle 5, 15, empernus 6, 5 (auch 14, 6 [7]), allerbesten 9, 20, erschepft 10, 12 (neben erschöpft 10, 14), mecht 15, 15 (und als Beweis, daß e für ö gehört und gesagt wurde, umgekehrt wölcher 7, 6, böst 14, 14); e statt i vor n und m in sennd 3, 9; 4, 3; 8, 12, termeny 6, 15, nemant 9, 24 (dann entsprechend falsches i in finster 11, 2); ei statt eu in durchleichtig 2, 18; 4, 14; 6, 13 f.; fraind o statt u vor n in thon 11, 3. Schwäbisch ist auch, wie ie für 9, 13; langes ü, die Beibehaltung des mittelhochdeutschen uo in unfuoglich 8, 6. 7, ferner die Umlautung von langem u zu ie in widerrieffen 3, 24; 7, 18; 9, 10; 10, 25; 12, 11; 13, 24; 18, 7. Ob auch u für o in antwurt 4, 13; 6, 12; 7, 19; 17, 5 und wurms 1, 3; 3, 1 hierher gehört, muß ich dahingestellt sein lassen. In der Konsonantensetzung fällt als schwäbisch auf d statt

t in zedel 3, 19, reden 15, 2, under z. B. 8, 15; 9, 12; 13, 1; 15, 23; 16, 11; 18, 14 (under freilich gelegentlich auch bei Sp., W. 870, 6). Ob die Schreibung vermiſt 4, 3 und geherſt 12, 20 auf der ſchwäbiſchen Ausſprache des ſt beruht oder ein Schreibverſehen iſt, wird nicht auszumachen ſein. Grammatikaliſch gehört hierher die Endſilbe ent (werdent) für die 3. Perſon Pluralis des Verbums z. B. 9, 14; 11, 5; 12, 1. 20; 16, 3; 15, 19/20; 17, 7. 19 (ſeint bei Sp., W. 869, 12; 871, 2 iſt etwas anderes), dann handlen ſtatt handeln 12, 18/19; 18, 8, mecht ſtatt macht 9, 3, gewißt ſtatt gewußt 13, 7. Ganz ſchwäbiſch iſt, wenn nicht eine Verſchreibung vorliegt, 15, 6 anhennt = anhaben (verleſen für anheben). Von Einzelheiten nenne ich noch aintweder 6, 23; 8, 5, anderſt 10, 25, haiment 16, 8, me 18, 17. Mit ewenclich 8, 1 weiß ich nichts zu machen.

Speziell oberſchwäbiſch und ulmiſch iſt ſtatt (mit kurzem a) 10, 18, wender 17, 16, dann au für a suevicum in aubentzs 6, 1. 16 und baupſt 10, 19 (auch in Aulbrecht 1, 25?), ſowie geſchrift 15, 16; 17, 12; 18, 4, das in dem heute noch in Ulm gebrauchten G'ſtift ſtatt Stift, Stiftung ein Pendant hat. Die anfangs befolgte Schreibung Lauter iſt nicht ſpeziell ulmiſch; jedenfalls aber ſind auch in Ulm die reformatoriſch Geſinnten die Lauteriſchen genannt worden.

Die ſchwäbiſche Färbung des Berichts ſtellt vor die Frage ſeiner Entſtehung. Die Annahme, daß er rein und einfach ſelbſtändiger Bericht eines die Wormſer Vorgänge miterlebenden Ulmers ſei, iſt bei der nahen Verwandtſchaft mit Spalatin ausgeſchloſſen. Der Hergang könnte folgender geweſen ſein: Zu einem von Worms nach Ulm geſchickten Bericht iſt eine in Luthers Kreis entſtandene, auch Spalatin zugrunde liegende handſchriftliche Fixierung der Reden Luthers zur Verfügung geſtanden; dieſe Niederſchrift hat einer der Vertreter Ulms in Worms einem Genoſſen diktiert; dieſe vermutlich nicht allzu deutlich geſchriebene Wiedergabe wurde abgeſandt, noch ehe die Aufhebung Luthers während ſeiner Heimreiſe in Worms bekannt wurde.

Für dieſe Vermutung des Hergangs ſcheinen folgende Beobachtungen zu ſprechen. Mag der Anfang bis 6, 12 mit der

Schreibung Lauter entstanden sein wie er will, mit der Hauptrede, die wesentlich übereinstimmend mit Spalatin gegeben wird, beginnt, wie schon die Schreibung Luther zeigt, Benutzung einer Vorlage. Wenn bei der Entstehung des Ganzen der ulmische Gesandte in Worms, Bernhard Besserer, irgend beteiligt war, so darf man erwarten, daß er auf möglichste Zuverlässigkeit bedacht und um authentische Wiedergabe der Reden bemüht war, also sich eine Luther selbst möglichst nahestehende Niederschrift derselben verschaffte. Daß schriftliche Aufzeichnungen der Reden in Worms bald verbreitet waren, steht ohnehin fest. Die große Übereinstimmung mit Spalatin scheint bei dieser Annahme am einfachsten erklärt.

Eine direkte Abschrift einer solchen Vorlage hat nicht stattgefunden. Dabei wären die schwäbischen Provinzialismen unverständlich. Diese dürften sich am besten erklären, wenn die natürlich in sächsischem Deutsch geschriebene Aufzeichnung von einem schwäbisch sprechenden Schreiber diktiert worden ist. Verschiedene dabei gemachte Verstöße weisen auf rasches Diktieren und Schreiben: mißglauben 7, 10/11 ist entweder lapsus linguae des Diktanten oder beruht, wie das „sich" 13, 11, auf einem Verhören des Schreibers; auch das merkwürdige „böden" 11, 4 gehört hierher, d. h. der Diktant hat „döben" gesagt, und der Schreiber hat das wiedergeben wollen, sich dabei aber noch verschriebeu. Auch „anhennt" 15, 6 (s. o.) dürfte eher einem Diktanten als einem Kopisten passiert sein. Der Text macht den Eindruck, als habe der Diktant ein schwer leserliches Manuskript rasch zu bewältigen gehabt, auch haben Diktant und Schreiber sich über den Inhalt ihres Textes augenscheinlich nicht lang besinnen können.

Andere Fehler werden Abschreibfehler und dem Schreiber der vorliegenden Reinschrift auf die Rechnung zu setzen sein. Selbstverständlich wird nicht alles Auffallende erklärt werden können: wie z. B. die Lesarten verer 11, 4, wider 11, 6, oder Verwirrungen, wie sie 12, 15 ff., 15, 11 ff. vorliegen, entstanden sind, mag auf sich beruhen. Aber einiges sieht sich doch eher als Abschreibfehler an: so Ir 13, 12, regierung und herrschung 12, 16/17 oder der Name Steyrn 2, 5, denn daß dieser Mann Sturm hieß,

wird ein in Worms tätiger Schreiber gewußt haben. Der in Ulm ins Reine schreibende Kopist hat augenscheinlich höchst mechanisch und ohne eigene Gedanken gearbeitet, und wo er Unsinn wie vormaur 10, 1, vorangen 10, 12/13, enntlichen ain darin 16, 17 las, diesen getreulich wiedergegeben. Völlige Sinnlosigkeiten gereichen doch einem Diktanten eher zum Anstoß, als einem mechanisch Kopierenden. Es wird sich übrigens daraus der Schluß ziehen lassen, daß die erste Ulmer Niederschrift — am wahrscheinlichsten wegen Eile der Herstellung — nicht sehr leserlich geschrieben war. Vielleicht hat man gerade aus diesem Grund eine Reinschrift herstellen lassen. An unverständlichen Stellen wie 15, 2 ff. macht auch die Schrift den Eindruck, daß der Kopist mit seiner Arbeit nur mühsam weiterkam. Auch das Abgleiten des Auges in 16, 6 auf das, dazu zuerst falsch gelesene „haimennt" in Zeile 8 könnte auf einen nicht ganz günstigen Zustand der ersten Niederschrift hinweisen.

Die Überschrift, welche die Verhandlung zuerst auf den 17. April verlegt und das Datum der Hauptverhandlung erst nachträglich anbringt, weist darauf hin, daß der Berichterstatter die Abfassung eines Berichts schon vor der ersten Verhandlung vorbereitet hat. Die in dem Druck enthaltene Schlußbemerkung, daß Luther am 24. April wieder nach Wittenberg heimfuhr, beweist, daß das dem Druck zugrunde liegende Manuskript abgeschlossen worden ist, ehe Luthers Wegführung bekannt wurde. Das Verhältnis des Ulmer Berichts und der Drucke könnte das sein, daß für L. eine Parallele zum Ulmer Bericht zur Verfügung stand, daß sodann, nach Herstellung von L., der Ulmer Bericht irgendwie (in einer Kopie) zur Verfügung stand und zu der Ausgabe N. mit benützt wurde.

Die Eingangsbetrachtung ist von der Weimarer Ausgabe S. 879 als „belanglos" bezeichnet und nicht wieder abgedruckt worden. Ich halte es nicht für ganz unmöglich, daß sie dem klug zurückhaltenden ulmischen Gesandten in Worms, Bernhard Besserer, gehört. Dieser war persönlich reformatorisch interessiert und hat nachmals die Reformation von Ulm durchgeführt. Im Rat war aber gerade 1521 eine starke katholische Majorität vorhanden, welche die in der Stadt vorhandene Bewegung noch hinzuhalten

verstand. Besserer durfte da nicht Partei ergreifen. Von da aus angesehen ist die Eingangsbetrachtung vielleicht nicht so sehr uninteressant. Der in N. erhaltene Schluß, der Luthern nur eben subjektive Wahrhaftigkeit zuerkennt, zeigt dieselbe Haltung.

Das Ulmer Manuskript ist nicht vollendet, sondern bricht am Anfang des Schlußberichts ab. Vielleicht ist das so zu erklären: als die Abschrift so weit gediehen war, wurde einer der bisherigen Augsburger Drucke kanzleibekannt und die Durchführung der Abschrift als unnötig angesehen. Möglicherweise erklärt sich daraus auch das Sonderschicksal des Manuskripts: wenn es nicht mit den übrigen auf Worms sich beziehenden Akten für Ulm verloren gegangen ist, so kann das seine Ursache darin haben, daß man nach dem Erscheinen der Drucke es nicht mehr für nötig hielt, die Reinschrift bei den Ratsakten zu haben, sondern den Torso irgendeinem Interessenten überließ.

3.

Katechismusstudien.

Von

Lic. th. **Otto Albrecht**, Pastor in Naumburg a. S.

I. Luthers Haustafel.

Übersicht. 1. Vorläufige Orientierung: Die Haustafel eine Katechismustafel neben anderen. Zeitpunkt der Abfassung. Die Haustafel als Schlußstück des Kleinen Katechismus. Inhalt und Textgestalt; ursprünglich nur elf Spruchgruppen, zwei weitere wahrscheinlich nicht von Luther.

2. Der Ursprung der Haustafel. Ihr echt Lutherisches Gepräge, nachgewiesen an der Überschrift und Gliederung. Ihre Anknüpfung an die Tradition, doch nicht die der Böhmischen Brüder, sondern der Großkirche. Als Vorbild ist benutzt ein Traktat Gersons; Nachweis aus dem Verhältnis der beiderseitigen Texte, aus Luthers Vertrautheit mit Gersons Schriften, aus

dem Neudruck des Traktats durch Viridimontanus 1513. Blick auf die Arbeitsweise des Reformators. Relativer Wert des Problems „Luther und das Mittelalter".

3. Die Bedeutung der Haustafel und ihres Lehrgehalts im allgemeinen, insbesondere innerhalb des Organismus des Kleinen Katechismus.

Mit der Vorbereitung der Herausgabe der Katechismen Luthers für die Weimarer kritische Gesamtausgabe der Werke M. Luthers beschäftigt, beabsichtige ich, im Anschluß an meine Aufsätze im Archiv für Reformationsgeschichte (ARG.), Jahrgang I, Heft 3, S. 247—278; II, Heft 3, S. 209—249; III, Heft 3, S. 209 bis 291, ferner in der Festschrift der Kgl. Akademie zu Erfurt, Jahrb. N. F., Heft XXX (1904), S. 565—600 (zitiert als „Erfurter Festschrift"), endlich in meinem Büchlein „Der Kleine Katechismus D. M. Luthers nach der Ausgabe vom Jahre 1536 herausgegeben und im Zusammenhang mit den anderen von Nick. Schirlentz gedruckten Ausgaben untersucht" (Halle 1905), S. 7—122 (zitiert als „Neudruck, Einleitung"), noch in dieser Zeitschrift einige weitere Vorarbeiten über den Kleinen Katechismus zu veröffentlichen. Deren Reihenfolge ist zufällig. Zuerst möchte ich ein sehr vernachlässigtes Katechismusstück, die Haustafel, behandeln.

Schon im ARG. III, 3, S. 246, Anm. 1, deutete ich kürzlich an, ich glaubte einer mittelalterlichen Vorlage auf der Spur zu sein. Diese Vermutung hat sich mir bestätigt. Die Frage nach dem Ursprung der Haustafel verknüpfe ich mit der nach ihrer Bedeutung überhaupt, besonders innerhalb des Kleinen Katechismus, und schicke einige orientierende Bemerkungen über ihre Form, Abfassungszeit, Stellung und wechselnden Texte voran.

Bekanntlich hat Luther seinen Kleinen Katechismus ursprünglich nicht als Buch, sondern in einseitig bedruckten Folioblättern, Plakaten oder Tafeln herausgegeben; man vergleiche G. Rietschel, Die erste Ausgabe des Kleinen Katechismus in Tafelform, in dieser Zeitschrift 1898, S. 522—527. Dieselbe Publikationsform hatte er bereits in seiner ersten katechetischen Schrift vom Jahre 1518 „Die zehen gepot gottes mit einer kurtzen außlegung jrer erfullung vnd vbertretung" (Weimarer

Ausgabe I, S. 247 ff., dazu Brieger in der Zeitschrift f. Kirchengeschichte, Band XI, S. 128) angewendet und dabei an die mittelalterliche Sitte, mit Katechismusstücken, die auf Tafeln geschrieben oder gedruckt waren, die Wände von Häusern, Kirchen und anderen Stätten zu schmücken, sich angeschlossen; eine Sitte, die auch in den evangelischen Kirchen noch eine Zeitlang fortbestanden hat; man vergleiche die näheren literarischen Nachweise in Haucks Realenzyklopädie [3], Band 10, S. 138 und im ARG. III, 3, S. 247 ff. Luther selbst hat in der Vorrede — die als Vorrede zur ersten Buchausgabe des Katechismus aufzufassen ist, vergleiche ARG. III, 3, S. 287 f. — auf diese ursprüngliche Druckform verwiesen, wenn er z. B. schreibt: „nym fur dich dieser tafeln weise".

Die Haustafel nun bezeichnet sich selbst eben als eine „Tafel", d. h. doch wohl in diesem Falle: als eine neben den anderen Katechismustafeln. Weiteres über den Namen unten. Dabei mag dahingestellt bleiben, ob sie ebenso wie die anderen zuerst in einem Sonderdruck erschienen oder von Luther erst eigens für die Buchausgabe entworfen ist (ARG. III, 3, S. 246 f.). In einem später von mir zu bearbeitenden handschriftlichen Funde, in dem möglicherweise eine alte Abschrift der verschollenen Tafeldrucke zu erkennen ist, fehlt die Haustafel. Dieser Umstand spricht vielleicht — nicht sicher — dafür, daß sie anfangs nicht in einem Einzeldruck ausgegeben ist. Jedenfalls haben wir gar keine Nachricht über den Zeitpunkt ihres Erscheinens vor der ersten Buchausgabe.

Über die anderen Tafeln sind wir besser unterrichtet. Die ersten drei tabulae, den „Katechismus" im engeren Sinne, die drei ersten Hauptstücke umfassend, waren bereits Anfang Januar 1529, anscheinend auf einem großen Plakat nebeneinander gedruckt, erschienen und durch Luther selbst im Schweinitzer Visitationsbezirk kurz vor dem 9. Januar ausgegeben worden (ARG. III, 3, S. 235 f.). Von der zweiten durch Rörer am 16. März versandten Tafelreihe kommen die tabulae confessionis, von denen Luther keine in die erste Buchausgabe aufgenommen hat, hier nicht in Betracht, wohl aber die tabulae de sacramentis baptis-

matis et corporis et sanguinis Christi, also das vierte und fünfte Hauptstück. Zweifelhaft bleibt, ob die in einem Brief vom 7. März 1529 erwähnten „Benedicite und Gratias, Morgen- und Abendsegen“ (vgl. Neudruck, Einleitung a. a. O., S. 37; ARG. III, 3, S. 244 f.) auf die bezüglichen zwei Katechismustafeln Luthers zu beziehen sind. Möglich ist es wohl. Zu diesen sieben Tafeln gesellt sich als achte und letzte die Haustafel, die spätestens Anfang Mai, sonst etwa im März 1529 gleichzeitig mit der zweiten Tafelreihe entworfen sein mag.

Die früheste uns bekannte Wittenberger Buchausgabe des Kleinen Katechismus, die wir nur noch in drei verschiedenen Nachdrucken, meines Erachtens einem unmittelbaren und zwei mittelbaren, besitzen, wahrscheinlich die editio princeps, die Rörer am 16. Mai 1529 versandt hat (ARG. III, 3, S. 264 ff. 275 ff.), enthält die Zusammenstellung jener acht Tafeln, denen der Buchtitel mit der Vorrede vorangeht, das Traubüchlein nachfolgt. Letzteres aber, das vorher als Einzeldruck erschienen war, ist ein selbständiges Werk neben dem Katechismus und ihm zunächst wohl nur als äußerlicher Beidruck hinzugefügt worden (ARG. III, 3, S. 265 ff. 280 ff.). Dasselbe gilt vom Taufbüchlein, das vorher auch für sich erschienen war und dann seit der gemehrten Ausgabe des Enchiridion vom Jahre 1529 eine stehende Beigabe desselben neben dem Traubüchlein wurde; vollends von den anderen wechselnden und sich wieder ablösenden Anhängen, wie von der Litanei, dem Tedeum und Magnifikat, dem Türkengebet. Nur eins dieser Stücke, die Beichte, wurde noch im Jahre 1529, danach in anderer Fassung 1531, aus dem Anhang in den Rahmen des Kleinen Katechismus als Zwischenstück zwischen Taufe und Abendmahl hineingenommen (ARG. II, 3, S. 223 f.; III, 3, S. 242 f. 280 f.). Das eigentliche Abschlußstück des Kleinen Katechismus aber war von Anfang an die achte Tafel, eben die Haustafel.

Allerdings umfaßten nach Luthers eigenem Urteil „die fünf Stücke“, die er in den Katechismuspredigten vom Jahre 1528 und im Großen Katechismus, mit Hervorhebung der drei ersten als der eigentlichen „Heubtstück der gemeinen Christlichen lere“,

behandelt hatte, das ganze Gebiet des „Katechismus“ oder der elementaren Christenlehre in erschöpfender Weise (ARG. III, 3, S. 233 f. 280) [1]). Der Kleine Katechismus überschreitet also das durch den Großen und durch die Predigten vom Jahre 1528 festgelegte Schema der fünf Stücke durch Angliederung von drei weiteren, den zwei Gebetstafeln und der Haustafel; diese erscheinen somit als eine Art Anhang zu den fünf, nicht gleichen Ranges und Wertes mit ihnen, aber doch auch nicht als solche mehr zufällige, leicht ablösbare Beidrucke, wie das Trau- und Taufbüchlein, sondern als wesentliche Bestandteile des aus den Tafeln zu einer Bucheinheit herausgewachsenen Kleinen Katechismus, die auch wohl ebenso wie die voranstehenden Hauptstücke zum Memorieren bestimmt waren. Auf die nähere Bedeutung der Haustafel innerhalb des Organismus des Kleinen Katechismus werden wir hernach eingehen.

Vorerst werfen wir einen Blick auf ihre Textgestalt. Die charakteristische Überschrift, die wir noch zu deuten haben, entbehrt der bei den voranstehenden sieben Tafeln üblichen Formel „Wie ein Hausvater sein Gesinde usw.“, vielleicht weil nur ein Teil der folgenden Sprüche geeignet war, von den Kindern und dem Gesinde abgefragt zu werden. Auf die Überschrift folgen in der ältesten hochdeutschen Ausgabe elf Spruchgruppen:

1. „Den Bischoffen, Pfarherrn vnd Predigern“ (1. Tim. 3, 2 bis 4. 6).
2. „Von weltlicher Oberkeit“ (Röm. 13, 1—2. 4).
3. „Den Ehemennern“ (1. Petr. 3, 7; Kol. 3, 19).

---

1) Schon der Vocabularius predicantium (1482) erklärte „Cathecismus“ als „vnderwyssung in den gruntlichen sticken des gloubens, pater noster, credo, septem sacramenta“. Die sonst herkömmliche Sonderung der Sakramentslehre vom „Katechismus“ im engeren Sinne (Paternoster, Credo, Dekalog), die Luther noch wiederholte, ist dann vornehmlich durch den Einfluß seines Kleinen Katechismus, der die fünf Stücke ohne Markierung eines Unterschiedes als gleichwertige Bestandteile nebeneinanderstellte, verwischt worden. — Übrigens kommt die uns geläufige Bezeichnung „Hauptstück“ im Kleinen Katechismus nicht vor, wohl aber einmal im Großen am Anfang des vierten Teiles: „Wir haben nu ausgerichtet die drey Heubtstück der gemeinen Christlichen lere, Vber dieselbige ist noch zusagen von vnsern zweien Sacramenten.“

4. „Den Ehefrawen“ (1. Petr. 3, 1. 6).
5. „Den Eldern“ (Eph. 6, 4).
6. „Den Kindern“ (Eph. 6, 1—3).
7. „Den Knechten, Meyden, Taglönern vnd Erbeytern etc.“ (Eph. 6, 5—8).
8. „Den Haus herrn vnd Haus frawen“ (Eph. 6, 9).
9. „Der gemeinen Jugend“ (1. Petr. 5, 5—6).
10. „Den Widwen“ (1. Tim. 5, 5—6).
11. „Der Gemeine“ (Röm. 13, 9; 1. Tim. 2, 1), mit dem Schlußreim: „Ein yeder lern ſein lection, So wird es wol ym hauſe ſton.“

Auf dieſe elf Abſchnitte beſchränken ſich folgende hochdeutſche Hauptausgaben, die Nickel Schirlentz in Wittenberg gedruckt hat: die „gemehrte und gebeſſerte“ Ausgabe vom Jahre 1529, dann die vom Jahre 1531, 1535, 1536, 1537, 1539, doch ſo, daß von 1536 an die bibliſchen Texte mehrfach nach der geänderten Bibelüberſetzung (der Vollbibel vom Jahre 1534) berichtigt werden; man vergleiche meinen Neudruck a. a. O. S. 81 f. Die nächſte Ausgabe vom Jahre 1540 ſchaltet zwiſchen die 1. und 2. Spruchgruppe als neue ein:

1ª. „Was die Chriſten jren Lerern vnd Seelſorgern zuthun ſchüldig ſeien“ (Luk. 10, 7; 1. Kor. 9, 14; Gal. 6, 6. 7; 1. Tim. 5, 17. 18; 1. Theſſ. 5, 12. 13; Hebr. 13, 17);

ſie hat auch in den anderen Sprüchen einige formelle Änderungen und fügt in der erſten Gruppe Tit. 1, 7. 9 hinzu; vergleiche Erfurter Feſtſchrift a. a. O., S. 591. 598. Die Ausgabe 1542 übernimmt dieſe 12. Gruppe (1ª), aber mit etwas geänderter Überſchrift: „Was die Gemeine jren Lerern vnd Seelſorgern zu thun ſchüldig iſt“, und fügt zwiſchen die 2. und 3. Gruppe noch eine neue 13. hinzu:

2ª. „Was die vnterthan der Oberkeit zuthun ſchüldig ſind“ (Matth. 22, 21; Röm. 13, 1. 5—7; 1. Tim. 2, 1. 2; Tit. 3, 1; 1. Petr. 2, 13. 14);

ſie korrigiert auch ſonſt noch die bibliſchen Texte. Die Wittenberger Ausgabe 1543 iſt nur als Nachdruck der von 1542 anzuſehen; vergleiche Neudruck a. a. O., S. 87. 89.

Die auf dreizehn Spruchgruppen erweiterte Haustafel findet ſich aber auffallenderweiſe bereits in den beiden lateiniſchen Katechismusüberſetzungen des Jahres 1529, nämlich im lateiniſchen Betbüchlein (Enchiridion piarum precationum), das, von einem Ungenannten übertragen und von Rörer redigiert, unter Luthers Namen etwa Ende Auguſt an die Öffentlichkeit trat (ARG. II, 3, S. 226 ff.), und im Parvus Catechismus pro pueris in schola, einer Überſetzung, die, auf Luthers Geheiß und unter ſeinem Beirat durch Joh. Sauromannus verfaßt, in erſter Auflage bereits vor dem 29. September 1529 ausging (ARG. II, 3, S. 233 ff.). In dieſen beiden Überſetzungen ſtehen die Spruchgruppen 1ª (Quid debeant auditores episcopis suis) und 2ª (Quid subditi magistratibus suis debeant), und zwar mit ſo übereinſtimmendem Text (während ſonſt die Überſetzungen verſchiedenartig ſind), daß hier zweifellos eine Entlehnung ſtattgefunden hat. Man vergleiche die Texte bei Knoke, D. M. Luthers Kleiner Katechismus nach den älteſten Ausgaben uſw. (1904), S. 107 ff.

Wie erklärt ſich dies rätſelhafte Verhältnis der Texte der Wittenberger deutſchen Ausgaben zu den lateiniſchen? Soll man annehmen, Luther habe bereits in ſeinem erſten Entwurf (Tafeldruck) alle dreizehn Spruchgruppen aufgeſtellt, aber beim Abdruck der erſten Buchausgabe ſeien verſehentlich jene zwei Gruppen 1ª und 2ª vom Buchdrucker ausgelaſſen und erſt 1540 teilweiſe, danach 1542 ganz wieder eingefügt worden? Aber auch wenn man dem von Luther geſchätzten und tüchtigen Drucker Schirlentz manches Verſehen nachweiſen kann, eine ſo grobe, zweimalige Verſtümmelung des Textes iſt ihm nicht zuzutrauen; und falls ein urſprüngliches Verſehen vorlag, ſo würde die Berichtigung gewiß bald und dann für die beiden Spruchgruppen 1ª und 2ª zugleich vorgenommen worden ſein. Wahrſcheinlicher iſt, daß der Überſetzer (Major?) oder der Redaktor (Rörer) des Enchiridion piarum precationum von ſich aus dieſe dem Geiſt Luthers nicht widerſprechenden Einſchaltungen vorgenommen hat. Gerade für eine Schulausgabe, wie Sauromannus ſie auf Luthers Befehl veranſtaltete, war die Hervorhebung der Pietätspflichten, die ja in 1ª und 2ª eingeſchärft werden, zweckmäßig. Allerdings Sauro-

mannus entlehnte die Sprüche aus dem lateinischen Betbüchlein, das kein Schulbuch war. Aber es ist wohl denkbar, daß der Übersetzer desselben, zumal wenn er ein Pädagoge war (wie man vermutet, Major) und die Übersetzung für Schulzwecke verwenden wollte (wie Major alsbald wirklich getan hat), eben aus pädagogischen Erwägungen die beiden Ergänzungen vorgenommen hat. Vergleiche Erfurter Festschrift a. a. O., S. 597, Anm. 1. Dann ist also Luther die Autorschaft für die Spruchgruppen 1ª und 2ª abzusprechen.

Auch Bertheau, D. M. Luthers Katechismen (1896), S. IIIf. urteilt: „Die Erweiterungen [der Haustafel] scheinen sicher nicht von Luther herzustammen." Für die Richtigkeit dieser Vermutung führe ich zwei Gründe an: 1) die beiden fraglichen Spruchgruppen fallen durch die Häufung der Bibelsprüche auf, während die anderen elf Gruppen, die für echt lutherisch zu halten sind, sich mehr der Kürze befleißigen; 2) die Einschaltung 2ª bringt den Spruch 1 Tim. 2, 1, der auch in der Gruppe 11 steht, sowie den Spruch Röm. 13, 1, der schon in Gruppe 2 verwertet war; das sind unnötige Wiederholungen, die durch das Ungeschick einer fremden Hand verursacht zu sein scheinen. Da nun die hochdeutschen Ausgaben 1540 und 1542 diese wahrscheinlich nicht von Luther herstammenden Erweiterungen allmählich und nachträglich doch noch aufgenommen haben, so fragt sich, ob das von Luther selbst veranlaßt ist, oder ob der Redaktor dieser späteren Drucke (Rörer oder ein anderer) solche Freiheit sich erlaubt hat. Das wird sich schwer entscheiden lassen. Ich vermute, daß es wenigstens nicht ohne Luthers Zustimmung geschehen ist; denn auch in der Beurteilung des Wertes der späteren, zu Luthers Lebzeiten in Wittenberg gedruckten Ausgaben möchte ich nicht der Annahme beipflichten, die besonders Knoke vertritt, daß sämtliche Textänderungen lediglich den Buchdruckern oder ihren Korrektoren zur Last zu legen seien; eine Annahme, die jedenfalls für die Drucke von 1529 und 1531 unhaltbar ist; vergleiche ARG. II, 3, S. 217ff., Neudruck a. a. O., S. 40ff.

Auf die sonstigen Erweiterungen, Kürzungen und Änderungen, die die Haustafel noch bei Luthers Lebzeiten, vollends später in

den verſchiedenen Nachdrucken und Bearbeitungen des Katechismus erfahren hat, will ich hier nicht weiter eingehen; ich verweiſe dazu auf die (allerdings nicht vollſtändigen) Überſichten bei Schneider, D. M. Luthers Kleiner Katechismus uſw. (1853), S. 67 ff.; Kawerau in der Braunſchweiger Lutherausgabe, Band 3, S. 103 ff.; Knoke, Ausgaben des Lutherſchen Enchiridions uſw. (1903), S. 37 ff.; Knoke, D. M. Luthers Kleiner Katechismus uſw. (1904), S. 107 ff.; ferner auf Mönckeberg, Die Erſte Ausgabe von Luthers Kleinem Katechismus ², S. XXIV f. 125, auf meine Andeutungen in der Erfurter Feſtſchrift, S. 597 ff. und im ARG. I, 3, S. 251. 256. 267. 277; II, 3, S. 211. 231. 233. 236. 239 f. 244; III, 3, S. 246 f. 271, und im Neudruck S. 81 f. 89, auf F. Fricke, Luthers Kleiner Katechismus in ſeiner Einwirkung auf die katechetiſche Literatur (1898), S. 48 f. 70, auf J. M. Reu, Quellen zur Geſchichte des kirchlichen Unterrichts I, 1 (1904), S. 15. 151 ff. 289. 303. 585 ff. 711 f. 836.

Daß die Haustafel in der urſprünglichen Geſtalt ihrer elf Spruchgruppen von Luther herſtammt, iſt nicht zu bezweifeln. Das Gepräge des ganzen iſt durchaus lutheriſch: neben dem ſchon erwähnten charakteriſtiſchen Schlußreim verweiſe ich namentlich auf die Überſchrift und die Gliederung.

„Die Haustafel etlicher ſprüche fur allerley heilige orden vnd ſtende, dadurch dieſelbigen als durch eigen lection yhres ampts vnd dienſts zu ermanen", ſo lautet die Aufſchrift; d. h. auf dieſer Tafel fürs Haus oder auf dieſer im Hauſe (an die Tür oder die Wand) zu befeſtigenden Tafel [1]) ſind etliche Sprüche aus

---

1) Die Erklärung des Wortes „Haustafel", in Göpferts Wörterbuch zum Kleinen Katechismus Dr. M. Luthers (1889) übergangen, iſt gar nicht ſo einfach. Verfehlt iſt Speners Deutung: ſie beiße ſo als eine „Tafel, die in dem Hauſe Gottes, der chriſtlichen Kirche (1 Tim. 3, 15), aufgehänget iſt", eine Deutung, der auch J. G. Kirchner in der 3. Auflage von S. J. Baumgartens Erläuterung des Kleinen Katechismus Luthers (1764) folgt. — Gewichtiger lautet das Urteil in Zedlers Univerſallexikon, Band 12, Spalte 909 f.: „Die Haustafel hat ihren Namen nicht ſowohl von ihrem Inhalt, wovon gehandelt wird, weil ja darin nicht bloß allein ſolche Sprüche

der heiligen Schrift verzeichnet für allerart Gott geweihte, von ihm geordnete Berufe und Stände, wodurch dieſe, jeder gleichſam

---

vorkommen, die allein vor die, die im Hausſtand leben, gehören, ſondern auch den übrigen Ständen gewiſſe Lectiones vorgeſchrieben werden; als vielmehr ab usu, vom Gebrauch, weil von Luthero ſolche Sprüche ſind zuſammengetragen worden, welche zu Hauſe den Kindern und Geſinde von Jugend auf fleißig ſollen vorgehalten werden, damit ſie hernach von einem jedweden Stande des menſchlichen Lebens recht zu urteilen wiſſen mögen." — Die hier abgewieſene Deutung vertritt Grimms Wörterbuch Band 4, 2, Spalte 692: Die Haustafel bedeute den „Abſchnitt des Katechismus, der über die Pflichten des Hausſtandes handelt". Ebenſo ſcheint der alte Überſetzer des Betbüchleins vom Jahre 1529 den Ausdruck verſtanden zu haben, er gibt ihn durch Tabula oeconomica wieder, während die andere lateiniſche Überſetzung des Jahres 1529 das ſchwierige Wort einfach ſtreicht und ſchreibt: Elegantes quaedam ex scriptura sententiae etc. Gegen Grimms Deutung erheben ſich zwei Bedenken: 1) es iſt für die Haustafel charakteriſtiſch, daß ſie nicht bloß vom Hausſtand, ſondern auch von den anderen Ständen handelt (vergleiche ſchon das oben bei Zedler Geſagte); 2) die Verknüpfung des ſo gedeuteten Subjekts mit dem zweiten Attribut „für allerlei heilige Orden und Stände" ergibt den Widerſinn, daß die Tafel, die eigens den Hausſtand belehren ſoll und daher ihren Namen trägt, nun eben doch für „allerlei" Stände beſtimmt ſein ſoll. Die Auskunft, ſie ſei a potiori ſo benannt, ſofern der Hausſtand hauptſächlich berückſichtigt werde, beſeitigt den Widerſinn innerhalb des Satzgefüges doch nicht. — Das meines Erachtens Richtige deutet Buchwald, Die Entſtehung der Katechismen Luthers (1894), S. XII, an, wenn er an die urſprüngliche Druckweiſe, die Tafelform des Kleinen Katechismus, erinnert. Ähnlich ſchon Löhe in ſeinem Hausbuch I, S. 23: „Tafel, im Hauſe zu jedermanns Nachachtung aufzuhängen." — Das Wort iſt, ſoviel ich ſehe, von Luther zum erſtenmal geprägt worden, und da er in der Vorrede des Kleinen Katechismus ſelbſt ausdrücklich mehrmals auf die urſprünglichen Tafeldrucke hinweiſt und dieſe den Hausvätern als im Hauſe zu benutzende gewidmet hat, erſcheint mir Buchwalds Deutung als durchaus ſachgemäß. Doch erwog ich, ob „Tafel" hier nicht „Regiſter" bedeutet („die Tafel des Alten und Neuen Teſtaments 1490" iſt ein bibliſches Perſonen- und Sachregiſter; in Inkunabeln vor Luthers Zeit kommt es vor, daß das Inhaltsverzeichnis eines Buches abwechſelnd mit Tabula und Registrum bezeichnet iſt); das würde hier gut mit dem folgenden Genitiv ſich verbinden: Verzeichnis oder Regiſter etlicher Sprüche. Allein der Sprachgebrauch der Vorrede entſcheidet doch dafür, daß man an gedruckte Plakate zu denken hat. Ferner erwäge ich, ob „Haus" in „Haus-Tafel" nur räumlich zu verſtehen iſt (ein an die Tür oder Wand des Hauſes zu befeſtigender Einblattdruck), oder ob es nicht vielmehr oder zugleich auch „Familie, Hausgenoſſen-

durch eine besondere, ihn betreffende Belehrung aus Gottes Wort, an ihr Amt und ihr pflichtmäßiges Dienen gemahnt werden sollen. Welches aber sind denn diese „heiligen Stände", in deren Bereich die gottgefälligen menschlichen Berufsarten wesentlich erschöpft sind?

Die deutlichste Antwort gibt Luther im dritten Teil des „Großen Bekenntnisses vom Abendmahl", ausgegangen im März 1528, also zwei Monate vor der ersten Reihe der Katechismuspredigten, etwa ein Jahr vor Abfassung seiner Haustafel. Er schreibt dort (Erlanger Ausgabe 30, S. 366 ff.):

„Demnach verwerfe und verdamme ich auch als eitel Teufels Rotten und Irrthum [als] alle Orden, Regel, Klöster, Stift und was von Menschen uber und außer der Schrift ist erfunden und eingesetzt, mit Gelübden und Pflichten verfasset ..... Denn dieweil solch Orden, Stiften und Secten der Meinung gelebt und gehalten werden, daß man durch solche Wege und Werk wolle und müge selig werden, der Sunden und dem Tod entlaufen: so ists eine öffentliche, greuliche Lästerung und Verleugniß der einigen Hülfe und Gnade unsers einigen Heilands und Mittelers Jesu Christi ..... Wohl wäre es sein,

---

schaft" bedeutet. Dieser geläufige Sprachgebrauch (man denke an Josua 24, 15: Ich und mein Haus usw.) findet in dem Katechismuswort „Hausvater" (pator familias) statt und paßt auch gut beim Schlußreim: es wird wohl stehn im „Hause", d. h. doch nicht bloß: innerhalb der vier Wände, sondern: bei den Hausgenossen, in der Hausgemeinde. Dann wäre der Sinn des Wortes „Haustafel": Wandtafel im Hause (räumlich), und zugleich: für die Bewohner des Hauses bestimmt, zum Gebrauch für den Hausvater und die Hausgenossen, wes Standes sie auch seien. Unzulässig aber ist es, „Haus" ausschließlich als „Hausstand" zu fassen; das würde weder für die Überschrift passen noch für den Schlußreim, denn hier heißt es: „jeder lerne seine Lektion"; wenn die zuerst genannten Vertreter des status ecclesiasticus und politicus ihre Standespflichten beherzigen, so folgt daraus nicht notwendig, daß es mit dem status oeconomicus wohl stehe. — Endlich noch die Frage: worauf bezieht sich der Schlußreim? Nur auf die letzte Spruchgruppe? Schwerlich. Also auf die ganze Haustafel? Dafür spricht, daß die Begriffe „Haus" und „Lektion" offenbar auf die Überschrift zurückweisen. Aber sollte er nicht als abschließendes Kernwort für den ganzen Katechismus, den ja laut den Teilüberschriften ein Hausvater lehren soll, gedacht sein? Das ist wohl möglich, sicherer aber bleibt die Rückbeziehung auf die ganze Haustafel, namentlich weil „sein Lektion" im Schlußreim mit „eigen Lektion" im Titel der Haustafel übereinkommt.

ſo man Klöſter oder Stift der Meinung hielte, daß man junge Leute drinnen lehret Gottes Wort, ... Aber ein Weg der Seligkeit da ſuchen, das iſt Teufels Lehre und Glauben, 1. Tim. 4 ꝛc. Aber die heiligen Orden und rechte Stifte, von Gott eingeſetzt, ſind dieſe drei: das Prieſterampt, der Eheſtand, die weltliche Oeberkeit. Alle die, ſo im Pfarrampt oder Dienſt des Worts funden werden, ſind in einem heiligen, rechten, guten, Gott angenehmen Orden und Stand ..... Alſo wer Vater und Mutter iſt, Haus wohl regiert und Kinder zeucht zu Gottesdienſt, iſt auch eitel Heiligthum und heilig Werk und heiliger Orden. Desgleichen wo Kind oder Geſind den Aeltern oder Herrn gehorſam ſind, iſt auch eitel Heiligkeit, und wer darin funden wird, der iſt ein lebendiger Heilige auf Erden. Alſo auch Furſt oder Oberherr, Richter, Amptleute, Kanzler, Schreiber, Knechte, Mägde, und alle die ſolchen dienen, dazu alle die unterthäniglich gehorſam, ſind alles Heiligthum und heilig Leben fur Gott, Darumb daß ſolche drei Stifte oder Orden in Gotts Wort und Gebot gefaſſet ſind. Was aber in Gotts Wort gefaſſet iſt, das muß heilig Ding ſein; denn Gotts Wort iſt heilig und heiliget alles, das an ihm und in ihm iſt. Uber dieſe drei Stift und Orden iſt nu der gemeine Orden der chriſtlichen Liebe, darin man nicht allein den dreien Orden, ſondern auch in gemein einem iglichen Dürftigen mit allerlei Wohltat dienet, als ſpeiſen die Hungerigen, tränken die Dürſtigen ꝛc., vergeben den Feinden, bitten fur alle Menſchen auf Erden, leiden allerlei Böſes auf Erden ꝛc. Siehe, das heißen alles eitel gute heilige Werk. Dennoch iſt keiner ſolcher Oerden ein Weg zur Seligkeit, ſondern bleibt der einige Weg uber dieſe alle, nämlich der Glaube an Jeſum Chriſtum. Denn es iſt gar viel ein anders, heilig und ſelig ſein. Selig werden wir allein durch Chriſtum, heilig aber beide durch ſolchen Glauben und auch durch ſolche göttliche Stifte und Orden. Es mügen auch Gottloſe wohl viel heiliges Dinges haben, ſind aber drumb nicht ſelig drin.... Was aber vom Eheſtand geſagt iſt, ſoll man auch vom Wittwen- und Jungfrauſtand verſtehen, denn ſie gehören doch auch zum Hauſe und zum Haushalten ꝛc. So nu dieſe Orden und göttliche Stifte nicht ſelig machen, was ſollten denn die Teufels Stifte und Klöſter thun, ſo bloß ohn Gotts Wort aufkommen ſind und dazu wider den einigen Weg des Glaubens ſtreben und toben?" ..... „Alſo darf man auch kein Sakrament aus der Ehe und Prieſterampt machen; ſie ſind ſonſt heilige Orden an ihn ſelbs gnug." (Ebenda S. 371). „Demnach ich gerathen habe und noch rathe, die Stift und Klöſter ſampt den Gelübden zu laſſen und ſich erausgeben in die rechten chriſtlichen Orden." (Ebenda S. 372).

Dieſe in Luthers feierliches Glaubensbekenntnis verflochtenen grundlegenden Erklärungen über das ſittliche Leben des Chriſten innerhalb der menſchlichen Gemeinſchaft finden wir ein Jahr

ſpäter mit ſchlichter, gehaltvoller Kürze in der Haustafel des Katechismus wiederholt; wir haben in ihnen geradezu einen Kommentar zur Haustafel. Sofort wird uns nun die Gliederung ihrer elf Spruchgruppen deutlich; es handelt ſich eben um die „drei heiligen Orden“ oder, wie Luther ſie anderweit benennt: den status ecclesiasticus (Spruchgruppe Nr. 1), den status politicus (Nr. 2), den status oeconomicus (Nr. 3—10), danach folgt, die drei zuſammenfaſſend und überbietend, „der gemeine Orden der chriſtlichen Liebe“ (Nr. 11). Ferner wird auch der Sinn und die Tragweite der Überſchrift verſtändlich: im Gegenſatz zur mittelalterlich-katholiſchen Wertſchätzung der Hierarchie und des Mönchtums als der allein „heiligen Orden“, die aber doch ohne Gottes Wort von Menſchen geſtiftet ſind, will Luther von den Orden oder Ständen reden, die nach Gottes Wort und Stiftung als wahrhaft „heilige“ anzuſehen ſind. Während dort der Staat und die weltliche Obrigkeit der überweltlichen Kirche ſchlechthin untergeordnet wurden und der Hausſtand wie der bürgerliche Beruf im Vergleich zum eheloſen weltflüchtigen Mönchstum als etwas Minderwertiges galten, ſtellte Luther gerade die weltliche Obrigkeit und den Hausſtand einſchließlich der Knechte, Mägde, Tagelöhner uſw. als gleichberechtigte „heilige Orden“ neben den Prieſterſtand oder das Kirchenamt, das, ohne hierarchiſche Gliederung [1]), vor den anderen Ständen keine höhere Heiligkeit zu beanſpruchen hat. Dabei fällt für ihn augenſcheinlich der Hauptnachdruck hier auf die weltlichen Stände, inſonderheit, den Intentionen des Katechismus entſprechend, auf den Hausſtand; eben dieſen will er das gute Gewiſſen zu ihrer Lebensführung ſichern, ihnen das alltägliche Leben in Arbeit und Dienſt, Glauben und Liebe nach Gottes Wort als einen rechtſchaffenen Gottesdienſt deuten.

Dasſelbe bezwecken auch einige Stellen in den der Haustafel vorangehenden Gebeten: nach dem Morgengebet, in dem man

1) Vergleiche in der angezogenen Schrift Erl. Ausg. 30, S. 369 hierzu noch ſpeziell den Satz: „Die Biſchoffe oder Pfarrer [ſind] nicht Häupter noch Herrn ..., ſondern Diener, Freunde.“

bittet, daß all unser Tun und Leben Gott gefalle, soll man mit Freuden an sein Werk gehen, und nach dem Abendsegen flugs und fröhlich einschlafen; also zu einem in der täglichen Berufsarbeit und im Gebet fröhlichen Christentum will Luther anleiten. Ferner aber hörten wir aus seiner ausführlichen Erörterung im Bekenntnis vom Jahre 1528, daß die „Heiligkeit" jener Orden und Stände keineswegs die „Seligkeit" bewirke — diesen katholischen Grundirrtum weist er ja dort auf das Entschiedenste ab —, sondern daß allein der Glaube an Christum selig mache; aber es ist ihm die Lehre von den rechten heiligen Orden ein wesentlicher Bestandteil seines Glaubensbekenntnisses. In der Tat sind die in der Haustafel angedeuteten neuen ethischen Prinzipien als bedeutsame Konsequenz der religiösen Grundanschauung des Reformators, der Glaubensrechtfertigung, zu verstehen. Ich komme hernach noch einmal darauf zurück [1]).

Unverkennbar also trägt die Haustafel echt lutherisches Gepräge. Das schließt nicht aus, daß sie durch ältere Vorbilder angeregt ist. Ist es doch gerade für Luthers Katechismus charakteristisch, daß sich in ihm die Anlehnung an gute alte Überlieferungen und das neue reformatorische Verständnis des Christentums innig vereinigt (vgl. z. B. v. Zezschwitz a. a. O., S. 328 ff. und meine Bemerkungen im Neudruck a. a. O., S. 105 ff. 115 ff.). Bekannt ist, daß gerade die unmittelbar vor der Haustafel stehenden Gebete, speziell die Tischgebete, uralte Elemente ent-

1) Zur Sache ist Luthardt, Die Ethik Luthers (1867), S. 84 ff.; Köstlin, Luthers Theologie [2], Band I, S. 58 f. 272 f. 278 ff.; Band II, S. 303 ff.; Eger, Die Anschauungen Luthers vom Beruf (1900) zu vergleichen. Nicht beachtet hat man, daß auch in Luthers Gestaltung der Litaney, die vielleicht dem Jahr 1528 angehört (ARG. III, 3, S. 243, Anm. 2), danach 1529 im Anhang der 2. oder 3. Buchausgabe des Kleinen Katechismus und, lateinisch, im Betbüchlein desselben Jahres erscheint, die eigentümliche Gliederung der christlichen Stände berücksichtigt ist: die Fürbitte geschieht a) für das Priesteramt („alle Bischoff, pfarherr vnd kirchendiener"); b) für die weltliche Obrigkeit („alle könige vnd fürsten, .. vnsern Keiser .., vnsern Landherrn .., vnsern Rat", c) für den Hausstand (nur kurz, es wird der jungen Mütter, der Kinder, der Witwen und Waisen gedacht), d) für alle Menschen.

halten [1]). Eben dieser Umstand legte mir die Vermutung nahe, daß Luther auch bei der Haustafel an alte Traditionen angeknüpft hat, und zwar, wie durchgängig im Katechismus, an die Überlieferung der Großkirche des lateinischen Abendlandes, nicht etwa der Sekten.

Die Behauptung Mönckebergs, die Erste Ausgabe von Luthers Kleinem Katechismus (2. Aufl. 1868), S. 126, XXIV, die Haustefel rühre gar nicht von Luther her, sondern von den Böhmischen Brüdern, ist willkürlich. Der Hinweis auf den durch Joh. Gyrck verdeutschten „Catechismus der Rechtgleubigen Behemischen Brüder" vom Jahre 1554 (abgedruckt in Mon. Germ. Paedag., Band 4, S. 227 ff.) beweist das Gegenteil. Zwar ist das böhmische Original verschollen, aber die Verdeutschung kann doch kein völlig anders geartetes Werk geliefert haben. Aus Gyrcks dem Herzog Albrecht von Preußen gewidmeter Übersetzung ist ganz klar, daß in diesem Katechismus die in der älteren Lehrüberlieferung der Böhmischen Brüder übliche Einteilung des Stoffes verlassen und durch die Disposition des Katechismus Luthers ersetzt ist; auch enthalten seine Ausführungen „nur noch schwache Anklänge an die Kinderfragen des Lukas" (M. G. P. 4, S. 213). Über Gyrck selbst ist bekannt, daß er zu den lutherisch Gesinnten der Brüderunität gehörte; um 1544 geriet er in Leitomischl, „da er als Deutscher voll der Lutherischen Lehre war", mit Bruder Augusta, dem Vertreter der älteren Tradition, hart zusammen (M. G. P. 4, S. 225 f.); mit anderen Emigranten fand er im Herzogtum Preußen 1549 Aufnahme und durfte in

1) Knoke a. a. O., S. 9, verweist dazu auf neuere katholische Literatur und auf das Breviarium Romanum in der Ausgabe vom Jahre 1496. Besonders ist zu verweisen auf F. Schneider, Die Tischgebete in Luthers Katechismus, im Anzeiger f. Kunde d. deutschen Vorzeit, N. F. Bd. 27 (1880), Sp. 7 ff., wo als die Quellen für Luthers Benedicite und Gratias die in den Klöstern des frühesten Mittelalters herausgebildeten liturgischen Gebetsformeln aufgezeigt werden; ferner auf Joh. Müller, Quellenschr. und Gesch. des deutschsprachl. Unterrichts usw. (1882), S. 208 f.; Joh. Müller, Vor- und frühreformat. Schulordnungen usw. (1885 f.), S. 18. 21. 48. 61. 113. 146. 151. 171. 218. 220. 312; Cohrs in Mon. Germ. Paedag., Bd 20, S. 172; 21, S. 235 f.; 23, S. 322 f.

Marienwerder, ſpäter in Neidenburg das Prieſteramt der böhmiſchen Gemeinde verwalten, nachdem er mit anderen in einem abgehaltenen Kolloquium für übereinſtimmend mit der Augsburger Konfeſſion befunden war und die Verpflichtung übernommen hatte, Predigt, Katechismusunterricht, Taufe und Beichte gemäß der Augustana und dem lutheriſchen Katechismus zu halten (vgl. Tſchackert, Urkundenbuch zur Reformationsgeſch. Preußens, Bd. 3, S. 213). Er war mit P. Speratus nahe befreundet und ſtand bei Herzog Albrecht in hoher Gunſt. Unter dieſen Umſtänden ſind die nahen Berührungen der Fragen 155, 163—174 im Gyrckſchen Katechismus mit Luthers Haustafel, und zwar mit ihrer erweiterten Form, ſicher ſo zu erklären, daß Luthers Werk als Vorlage gedient hat, und der Gedanke, daß Gyrck hier auf einen älteren böhmiſchen oder waldenſiſchen Überlieferungsſtoff zurückgreife, iſt abzuweiſen. Man vergleiche noch meine Bemerkungen im ARG. III, 3, S. 246 [1]).

Auf richtigerer Spur befindet ſich v. Zezſchwitz, Syſtem der chriſtlich kirchlichen Katechetik II, 1, S. 196 f. 224 f., der die mittelalterlichen Beichtbücher und darin „die Klaſſifizierung der Sünden nach den menſchlich ſozialen Ständen“ als eine Art Vorbild und Anknüpfungspunkt für Luthers Haustafel wertet. Dabei zitiert er folgende drei Werke, die ich zur Nachprüfung dieſer Behauptung aus der Kgl. Bibliothek in Berlin mir verſchaffte: Bartholomaei de Chaimis Interrogatorium sive Confessionale (1480), Antonini instructio confessorum (o. J.) und Guidonis de Monterotherii Manipulus curatorum (o. J.). Beſonders die beiden erſten ſpezialiſieren die Stände im Intereſſe der Beichtpraxis ſehr reichlich, übrigens mehrfach übereinſtimmend. Als Beiſpiel diene des Bartholomaeus Interrogatorium; der betreffende Abſchnitt darin, überſchrieben De interrogacionibus pertinentibus specialiter ad statuum officium vel condicionem cuiuslibet confitentis,

1) Achelis, Grundriß der prakt. Theol. (1903), S. 205, behauptet mit Beſtimmtheit, Luther habe in ſeinem Kleinen Katechismus den Katechismus der Waldenſer und Böhmiſchen Brüder benutzt. Welchen denn? und inwiefern? etwa in der Haustafel? oder in der Frageform überhaupt? Letzteres vermutet vorſichtig v. Zezſchwitz, aber es läßt ſich ſchwerlich beweiſen.

zählt in 18 Kapiteln folgende Stände auf: 1) ab impuberibus et puberibus utriusque sexus, 2) a conjugatis et curam rei familiaris habentibus, 3) a principibus et rectoribus secularibus, 4) a iudicibus ordinariis seu delegatis laycis, 5) ab aduocatis iurisconsultis et procuratoribus, 6) a notariis, 7) a doctoribus, magistris seu scolaribus, 8) a medicis phisicis et cirogicis, 9) ab officialibus consiliariis et aulitis principum, 10) a civibus, 11) a mercatoribus, 12) ab artificiis mechanicis, operariis etc. — in dieſem Kapitel folgende Unterabteilungen: ab aromatoriis, ab aurifice et monetario, a tabernariis, a sutore, a locatore et conductore, a pistore —, 13) a rusticis et agricolis, 14) a publicanis seu daciariis, 15) a rectoribus seu administratoribus hospitalium, 16) a clericis (sacerdotibus simplicibus), 17) a beneficiatis canonicis et curatis, 18) ab episcopis et ceteris praelatis superioribus.

Aber zugeſtanden, daß Luther derartige Beichtbücher gekannt hat, ſo bietet doch eine ſolche regelloſe Aufzählung der Stände und die daran geſchloſſene Erörterung mit ihrer Abzweckung auf die katholiſche Beichtpraxis und ihrer gefliſſentlichen Rückſichtnahme auf das kanoniſche Recht ein nur ſehr entferntes, ſchwerlich mit Bewußtſein verwendetes Vorbild für den kurzen reformatoriſchen Abriß einer poſitiven Sozialethik, wie er in Luthers Haustafel vorliegt.

Dagegen glaube ich in einer bisher nicht beachteten älteren Schrift Gerſons ein direktes, von Luther benutztes Vorbild der Haustafel gefunden zu haben. Es iſt Joannis Gersonii Doctoris et Cancellarii Parisiensis (geſt. 1429) Tractatus de modo vivendi omnium fidelium; er findet ſich im Tom. II, Sp. 538 ff. der Antwerpener von E. du Pain beſorgten Geſamtausgabe als Anhang zum Tractatus de statibus ecclesiasticis, egregia continens praecepta de officiis summi pontificis, cardinalium, praelatorum, curatorum et privilegiatorum. Auf dieſe Titelangabe (a. a. O. S. 529—530) folgt die Bemerkung: Huic subjunctus est tractatus ejusdem fere argumenti de officiis laicorum cuinsvis conditionis, eine Verweiſung eben auf den tractatus de modo vivendi omnium fidelium, den wir jetzt näher zu betrachten haben.

Er zerfällt in 23 Abschnitte mit folgenden Überschriften: 1) ad nobiles, 2) ad milites, 3) ad simplices, 4) ad episcopos et praelatos, 5) ad clericos, 6) ad religiosos, 7) ad divites, 8) ad pauperes, 9) ad virgines, 10) ad viduas, 11) ad nuptas, 12) ad mulieres, 13) ad maritos et uxores, 14) parentum ad filios, 15) filiorum ad parentes, 16) dominorum ad servos, 17) servorum ad dominos, 18) ad familiam, 19) ad mercatores, 20) ad tabernatores, 21) ad hospites, 22) ad senes, 23) ad omnes. Als zweite Überschrift jedes Abschnittes folgt consideratio prima, secunda usw. bis vigesima tertia; das Anfangswort des Textes ist jedesmal Regula, z. B. 1) regula prima, quae spectat ad nobiles, 2) regula ad milites tangitur Luc. III, 14, 3) Regula simplicium usw. Vierzehn Abschnitte (der 1. 3. 6. 7. 8. 9. 10. 12. 15. 18. 19. 20. 21. 22.) enthalten keine Bibelsprüche, darunter aber einer (der 6.) Zitate aus Augustins (?) regula monachorum und aus der Hugo v. St. Victor zugeschriebenen Schrift de claustro animae, zwei andere (der 9. und 10.) nur Hinweisungen auf vorbildliche biblische Personen (die Jungfrau Maria, Elisabeth). Die neun anderen considerationes aber führen Bibelsprüche (auch einige apokryphische) an, zwei darunter (die 5. und 23.) daneben noch Sätze aus Augustin. Eine klare Disposition ist nicht zu erkennen; doch lassen sich gewisse Gruppen unterscheiden: zusammengeordnet sind die Regeln für die Geistlichkeit (4.—6. consideratio), für reich und arm (7.—8.), für Familien- und Hausstand (9.—18., darin 11.—13. mit auffallendem Pleonasmus), für die dem Güteraustausch und Verkehr dienenden bürgerlichen Stände (19.—21.); vereinzelt und zusammenhangslos stehen da consideratio 1.—3. und 22., während die 23. einen angemessenen Abschluß bildet.

Als charakteristisch fällt sofort auf das Fehlen eines Abschnitts über die weltliche Obrigkeit; sie wird auch nicht etwa am Schluß der cons. 2. in dem Zitat „Non sine causa gladium portat. Rom. XIII, 4" beiläufig berücksichtigt, denn hier ist, neben dem Zitat 2. Makk. 15, 16 von den Soldaten die Rede, die vor Mißbrauch ihrer Waffen gewarnt werden. Der ganze Traktat erscheint als ein kurzer Abriß mittelalterlich-katholischer Sozialethik, doch eigentümlich ge-

prägt durch die biblisch-praktische Lehrweise und die seelsorgerliche Erfahrung des Doctor christianissimus. Wie sehr aber auch für ihn noch der hierarchisch gegliederte geistliche Stand der schlechthin vornehmste ist, zeigt deutlich ein Blick auf die voranstehende Hauptschrift de statibus ecclesiasticis [1]). Auffallend ist ferner die häufige Vermischung der sittlichen und der kirchlichen Pflichten und die kasuistische Vereinzelung der Anweisungen, die sogar Anstandsregeln und äußerlich rechtliche Gebote neben den religiös-sittlichen und kirchlichen nennt [2]). Nimmt man noch solchen

1) Die consideratio prima super statu summi pontificis beginnt: status papalis institutus est a Christo supernaturaliter et immediate, tanquam primatum habens monarchicum et regalem in ecclesiastica hierarchia, secundum quem statum unicum et supremum ecclesia militans dicitur una sub Christo: quem primatum quisquis impugnare vel diminuere vel alicui ecclesiastico statui particulari coaequare praesumit, si hoc pertinaciter faciat, haereticus est, schismaticus, impius atque sacrilegus.

2) Z. B. in der 3. consideratio ad simplices quoad Ecclesiam heißt es: ut jejuni ad Missam veniant. In Missa non loquantur nec circumspiciant. Ante Missam orare debent, ut gratiam dei recipiant. In Missa memoriam Passionis Christi habeant. Ante Evangelium S. Ioannis non exeant. Sermones libenter et diligenter audiant et referre post Missam gratias Deo satagant. — In der 9. cons. ad virgines: Non sint loquaces, sed simplices corde et habitu. Ad virginitatem Matris Christi cogitent et eam diligant. Choreas vitent, inter juvenes non sedeant nec se ab eis palpari permittant usw. — In der 18. cons. ad familiam (vom Gesinde): Ne frandem Dominis suis in serviendo negligendo faciant. ... Nuncium malum non faciant uxori vel filiis Domini sui. ... Missi cito revertantur. Mercedem suam in superbia vestium non expendant usw. — In der 20. ad tabernatores: Ne permittant ludere ad taxillos in tabula sua neque in taberna sua. Deum blasphemare non permittant nec meretrices recipiant de nocte. Plenam mensuram dent omnibus. Vinum cum aqua ad vendendum non misceant nec aliqua pocula vel fercula aliquo modo ad vendendum defraudent. — In der 21. cons. ad Hospites: quod malos in hospitio suo non permittant vel scienter recipiant, nec hospitibus suis furentur avenum vel fenum. ... Instam, bonam, rationabilem computationem cum hospitibus suis faciant. — Besonders charakteristisch ist die letzte und umfangreichste consideratio; sie besteht in zwei Abschnitten, der erste beginnt: Regula ad omnes est, der zweite ist markiert durch: Regula omnium ponitur. Dort heißt es: man soll die Exkommunizierten meiden, sich nicht berauschen, die Armen nach Kräften unterstützen, Priester, Mönche und die Kirche ehren, von ihnen demütig Belehrung annehmen, die Feiertage beobachten, den

einzelnen Zug hinzu, wie den am Schluß der cons. 18. vom Verhalten des Gesindes gesagten Satz: „Ita vivant in humilitate, ut labor eorum sit eis in remissionem peccatorum suorum", so erscheint der Abstand der hier vorgetragenen Grundanschauungen von den reformatorischen als sehr groß; dennoch haben wir hier meines Erachtens eine Quelle für Luthers Haustafel vor uns.

Vergegenwärtigen wir uns den Tatbestand, indem wir die bezüglichen beiderseitigen Texte nebeneinander stellen.

Luthers Hanstafel.	**Gersons considerationes.**
1. Den Biſchoffen, Pfarherrn vnd Predigern. Ein Biſchoff ſol vnſtrefflich ſein, Eines weibes man, nüchtern, ſittig, meſſig, gaſtfrey, leerhafftig, nicht weinſüchtig, nicht beiſſig uſw. 1. Tim. 3, 2. 4—6.	Ad Episcopos et Praelatos. Consideratio quarta. Regula Episcoporum et Praelatorum satis patet ad Tit. 1, 7: Oportet Episcopum sine crimine esse, sicut Dei dispensatorem. Et Matth. XXIII, 11. ... 2. Cor. VI, 1.... Ioan. XXI, 17. ... 1. Thess. V, 14 ... 2. Tim. IV, 2 ... Gal. VI, 1.... Vgl. noch consid. V: Regula Clericorum est, habere doctrinam sanam, vitam sanctam, famam odoriferam. Hebr. VII, 27 ... Augustinus in Regula sua ... Ps. CXXXI [= 132], 9 ... Col. III, 12.
2. Von weltlicher Oberkeit. Röm. 13, 1. 2. 4.	[Es fehlt ein Analogon.]
3. Den Ehemennern. Ihr menner, wonet bey ewren weibern mit ver=	Ad maritos et uxores. Consideratio XIII. Regula Virorum

Zehnten richtig zahlen, vor Verleumdung, Schmeichelei, Lästerung, Lüge, Meineid, leichtsinnigem Schwören, schändlichen und frechen Reden sich hüten, die Kirchengebote halten, die auferlegten Büßungen gewissenhaft ausführen; einer soll den anderen zum guten Werk locken, vom bösen aber abschrecken; man soll gerne Almosen geben, weil sie nach Sir. 3, 33 (zitiert: Eccli. III, 33) Sünden tilgen, die Messen, Predigten, Beichten gerne besuchen, Geraubtes erstatten (quia non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, ut dicit Augustinus), am Lebensabend an die Qualen der Hölle und die Freuden des Paradieses denken. Im Schlußabschnitt werden die Sprüche Matth. 28, 19; Joh. 1, 7; 1. Petr. 3, 8. 9; Pred. 12, 13 und Gal. 6, 16 aneinander gereiht. — Auch auf die Seite 91 abgedruckte 15. cons. sei noch verwiesen.

nunfft vnd gebt dem weiblichen als dem ſchwachen werkzeug ſeine ehre uſw. 1. Petr 3, 7 ... Kol. 3, 19.

4. Den Ehefrawen. Die weiber ſeyen vnterthan yhren mennern als dem HERRN, wie Sara Abraham gehorſam war vnd hies yhn Herr uſw. 1. Petr. 3, 1. 6.

5. Den Eldern. Yhr Veter, reitzet ewre kinder nicht zu zorn, das ſie nicht blöde werden, Sondern zihet ſie auff ynn der zucht vnd vermanung ym HERRN. Eph. 6, 4.

6. Den Kindern. Yhr kinder, ſeid gehorſam ewern Eltern yn dem HERRN, Denn das iſt billich. Ehre Vater vnd Mutter, Das iſt das erſte gebot, das verheiſſunge hat, nemlich das dirs wol gehe vnnd lange lebeſt auff erden. Eph. 6, 1—3.

7. Den Knechten, Meyden, Taglönern vnd Erbeytern etc. Yhr knechte, ſeid gehorſam ewern leiblichen herrn mit furcht vnd zittern ynn einfeltigem hertzen als Chriſto ſelbs, nicht mit dienſt allein für augen, als menſchen zugefallen, ſondern als die knecht Chriſti, das yhr ſolchen willen Gottes thut von hertzen mit willerigkeit uſw. Eph. 6, 5—8.

8. Den Haus herrn vnd Haus frawen. Yhr herrn, thut auch daſſelbige gegen yhn vnd laſt ewer drewen, Vnd wiſſet, das yhr auch einen herren ym hymel habt, Vnd

ad Uxores et e converso ponitur Eph. V, 25: Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam suam. Uxor autem timeat virum suum, v. 33. Viri cohabitantes secundum conscientiam quasi infirmiori vasculo muliebri impartientes honorem. 1. Petr. III, 7.

Parentum ad filios. Consid. XIV. Regula parentum ad filios. Et vos Patres nolite provocare ad iracundiam filios vestros, sed educate eos in disciplina et correptione. Eph. VI, 4 ... 2. Cor. XII, 14.

Filiorum ad parentes. Consid. XV. Regula filiorum ad parentes est, quod parentes honorent et eis in bonis obediant nec eis sua furentur. Ante eos non respondeant, maledictionibus omnino sibi caveant. Cum parentibus aliquando ad Ecclesiam vadant libenter, in negotiis parentum suorum fideliter laborent. (Ohne bibliſches Zitat.)

Servorum ad dominos. Consid. XVII. Regula servorum ad dominos. Servi obedite Dominis carnalibus, non ad oculum servientes quasi hominibus placentes, sed in simplicitate cordis, timentes Deum ... Coloss. III, 22. 24. Servi subditi estote in omni timore Dominis vestris, non tantum bonis etc. 1. Pet. II, 18. — Vgl. noch consid. XVIII regula ad familiam (ohne Bibelſprüche).

Dominorum ad servos. Consid. XVI. Regula Dominorum ad servos. Vos Domini eadem facite illis, remittentes minas, Eph. VI, 9, et solvite, Domini, quod justum

iſt bey yhm kein anſehen der perſon. (Eph. 6, 9).	est, et aequum servis praestate, scientes, quod Dominum in coelis habetis. Col. IV, 1. ... Eccli. (= Sir.) VII, 22. 23.
9. Der gemeinen Jugend. 1. Petr. 5, 5.	[Es fehlt ein Gegenſtück, doch ſei an consid. XV. regula filiorum ad parentes erinnert]
10. Den Widwen. Welche ein rechte widwen vnd einſam iſt, die ... bleibet am gebet tag vnd nacht uſw. 1. Tim. 5, 5. 6.	Ad viduas. Consid. X. Regula viduarum est, ut continentiam diligant et in vestibus humiliter se habeant et orationibus libenter insistant uſw. (Ohne bibliſches Zitat.)
11. Der Gemeine. Liebe deinen nehiſten wie dich ſelbs, Ynn dem wort ſind alle gebot verfaſſet, Röm. 13, 9. Vnd haltet an mit beten für alle menſchen, 1. Tim. 2, 1. Eyn yeder lern ſein lection uſw.	Ad omnes. Consid. XXIII. Zum Inhalt vergleiche oben S. 89, Anm. 2. Unter den zitierten Sprüchen ſind 1. Petr. III, 8. 9 und Eccle. XII, 13 hervorzuheben, der letzte, Gal. VI, 16, enthält eine Art Analogie zu Luthers Schlußreim.

Von den 11 Spruchgruppen Luthers fehlt nur für 2 (die weltliche Obrigkeit und die Jugend betreffend) ein analoger Abſchnitt bei Gerſon, für die übrigen 9 aber finden wir Entſprechendes; beſonders in Nr. 3, 4, 5, 7, 8 iſt die Ähnlichkeit beider auffallend, weniger in Nr. 6, 10, 11 und in Nr. 1 (ſofern Luther abſichtlich die Schriftſtelle wählt, die den verheirateten Biſchof ſchildert). Vergegenwärtigen wir uns das Gleichartige ſonſt: beide, Luther und Gerſon, liefern ethiſche Traktate, welche die Standespflichten zuſammenſtellen und formell ähnlich angelegt ſind; die Überſchriften jedes Abſchnitts nennen den Stand, dann folgen Sprüche, beſonders Bibelſprüche, der Hausſtand iſt vornehmlich berückſichtigt, am Ende ſtehen Regeln ad omnes, für die Gemeine. Die Übereinſtimmungen ſind doch derartig, daß ſie nicht als zufälliges Zuſammentreffen beurteilt werden dürfen, vielmehr erklären ſie ſich befriedigend nur aus dem Umſtand, daß Luther Gerſons Schrift als anregendes Vorbild benutzt hat. Und dies iſt durchaus wahrſcheinlich.

Über ſeine Studien im Erfurter Kloſter berichtet ſchon Melanchthons vita: Diligenter et Gersonem legerat. Durch mehrere

Forschungen ist in neuerer Zeit nachgewiesen worden, an wie zahlreichen Stellen seiner Schriften, Predigten, Tischreden Luther meist lobend, teilweise auch mit mildem Tadel den Gerson als Exegeten, Mystiker, geistlichen Tröster, kundigen Seelsorger, als Kirchenpolitiker, Bekämpfer der Werkheiligkeit, Beurteiler des Ablasses usw. erwähnt hat; man vergleiche außer den bekannten Werken über Luthers Leben und Lehre noch H. Hering, Luther und die Mystik, Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker (1897), S. 192, 447 f., besonders W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte usw. (1900), S. 342—363. Auf eine Vervollständigung der gesammelten Zitate verzichte ich, möchte aber hier ausdrücklich an die Beobachtung erinnern, daß Luther vereinzelt auch an solchen Stellen, wo er Gerson nicht nennt, sich von ihm beeinflußt zeigt (vgl. W. Köhler a. a. O., S. 363, Anm. 3). Luthers Haustafel scheint mir ein weiterer Beleg dafür zu sein.

Für nicht unmöglich halte ich es auch, daß Luther überhaupt bei seinem Entwurf des Kleinen Katechismus sich an Gerson erinnert hat; dabei denke ich an dessen kurz vor 1409 verfaßtes Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi (vgl. opera Gersonis I, 425 ff.), sofern diese Schrift, gewissermaßen „ein erster Katechismus“ (vgl. Prot. Realenzyklop. [3], Bd. 6, S. 615, Z. 16), laut ihrer Vorrede in Pfarrkirchen, Schulen usw. auf Tafeln angeheftet werden sollte [1]) — das erinnert an die ursprünglichen Tafeldrucke des Lutherschen Katechismus —, und sofern sie erstlich sacerdotibus et curatis illiteratis atque simplicibus — das sind Luthers „einfältige, gemeine Pfarrherrn“ —, dann auch pueris et juvenibus, qui a rudimentis infantiae circa fidei nostrae generalem tenorem et principalia puncta primitus debent erudiri, bestimmt [2]) war. Und

1) „Quod doctrina hujus libri inscribatur tabellis, affigatur tota vel per partes in locis communibus, utpote in parochialibus ecclesiis, in scholis, in hospitalibus, in locis religiosis.“ Allerdings ist hier nicht gesagt, daß die Katechismusstücke auch in den Häusern als Haustafeln angeschlagen werden sollten.

2) Außerdem noch bestimmt den ungelehrten weltlichen und geistlichen Personen, die den Predigten nicht beiwohnen können, und den Hospitaliten.

wenn Gerſon weiter in der Vorrede den Prälaten als den pflichtmäßigen Aufſehern der inferiores curati das Gewiſſen ſchärft, quibus insuper curatorum ignorantia crassa divinae legis et insufficiens eruditio simplicis populi imputabitur in peccatum, erinnert das nicht unwillkürlich an die bekannte Stelle in Luthers Vorrede zu ſeinem Enchiridion, wo er ſein Wehe ruft über die Biſchöfe und ihnen die vorgefundene Verwahrloſung des Volkes ſchuld gibt? Auch auf den am Anfang ſtehenden Brief Gerſons ad quemdam episcopum super opusculo tripartito plebibus publicando ſei verwieſen, worin es u. a. heißt: quatenus haberent curati minus instructi aliquod solidum et aptum, quod in toto vel per partes diebus dominicis et festivis legere possent suis plebibus (a. a. O. S. 425). Dieſe im Mittelalter übrigens weit verbreitete Sitte hat bekanntlich Luther ebenfalls übernommen (Weim. Ausg. Bd. 19, S. 76, Z. 12 ff., S. 52. 62 f. Bd. 29, S. 471 f. Cohrs in M. G. P. Bd. 23, S. 229 ff., 409 ff.

Ob die aufgezeigten Berührungen zwiſchen Luthers Katechismus und dem opus tripartitum Gerſons ausreichend ſind, um den Schluß zurecht fertigen, Luther habe dies Werk Gerſons berückſichtigt, laſſe ich dahingeſtellt. Aber daß er bei Abfaſſung ſeiner Haustafel den oben beſprochenen Traktat de modo vivendi im Auge gehabt hat, iſt mir zweifellos. Dafür ſpricht: 1) der dargelegte Textbefund, 2) Luthers notoriſche Vertrautheit mit Gerſon, 3) beſonders aber folgende Schrift:

„Ars bene viuendi. rectoq; mo= || Riendi Ioannis Gerſonis Parrhiſienſis Acade- || miæ quondam archigrāmatei Doctoris Chriſtia || niſſimi. oīibus vtriuſq; ſexus cuiuſcūq; dignita || tis fuerint maximope profutura.“ || Ohne Titeleinfaſſung. Titelrückſeite bedruckt. 8 Blätter in Quart. Bl. 8b iſt bedruckt mit ethiſchen Sprüchen Ex Pico Mirandulano und Euſtachio Hierubico doctore Bonaventura.

Die Hausväter ſind nicht eigens genannt, hernach wird den Eltern nur zur Pflicht gemacht, im Intereſſe ihrer Kinder die Schulrektoren anzuregen, Gerſons Buch in der Schule zu benutzen. Vergleiche auch Gefficken, Der Bilderkatechismus des 15. Jahrh., S. 36 f. und H. Holtzmann in der Zeitſchr. f. prakt. Theol. 1898, S. 122.

Bl. 8ᵃ unten: „¶ Impressum Wittenburgii per || Joannem Gronenbergk. Anno || M. D. XIII. || Apud Augustinianos." ||

Im Dedikationsschreiben Date in Witteburgk ex aedibus nostris Anno 1513 ... Calendas Januarias, an Judocus, Abt des regulierten Augustinerklosters in Sagan, nennt sich als Herausgeber Nicolaus Viridimontanus, Artium et Sacrae theologiae humilis professor, ecclesiae Ligniczensis Canonicus atque dominici gregis Electorali in urbe Wittenburge Pastor; er will jenem Abt, domino et consanguineo suo, die im Folgenden neugedruckten geminos Christianissimi illius doctoris de bene vivendi rectequе moriendi arte codicillos als eine schuldige Ehrengabe zu Neujahr (ad Calendas Januarias loco Apophoreti) übersenden. Es folgen Distichа von Magister Otho Beckmann Vuartbergius und von Richardus Sbrulius Foroinleius poeta, dann Bl. a iijᵇ: Incipit Tractatus Joannis Gersonis de Modo Bene vivendi omnium Christifidelium, ein bis auf einige stilistische Änderungen und Druckfehler wörtlicher Abdruck der von uns oben besprochenen Schrift, bis Bl. b ijᵃ, danach folgt Tractatus Joannis Gersonis de Arte Bene Moriendi omnium Christifidelium, ein Abdruck des letzten Teiles jenes von uns oben gleichfalls erwähnten opus tripartitum (vgl. Gersonis opp. I, 425 ff.).

Diese kleine Schrift (vorhanden in Berlin, Königl. Bibliothek, signiert D 1588), ein interessantes Dokument der humanistischen und mystischen Geistesströmung im Augustinerorden und in den Kreisen der Universität Wittenberg zur Zeit der Anfänge Luthers, kommt für uns hier nur in Betracht als Beweis dafür, daß Luther den an erster Stelle gedruckten Traktat Gersons, in dem wir eine mittelalterliche Quelle für Luthers Haustafel gefunden zu haben glauben, wirklich gekannt hat. Man erwäge: Viridimontanus, Luthers Kollege im Kloster und auf dem Katheder, der ihm bei seiner Promotion zum Doktor der Theologie im Oktober 1512 neben W. Link als Beistand („Gallus") gedient hat [1]),

1) Vgl. Köstlin, M. Luther⁵ Bd. I, S. 102. 115. — Über den Abt Judocus in Sagan konnte ich nichts feststellen; F. Geß, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen I (1905), erwähnt nur die

läßt zwei Monate nach dieſem Ereignis jene Zuſammenſtellung Gerſonſcher Traktate in Wittenberg als Druckſchrift ausgehen. Da muß man doch ſagen: falls Gerſons kleine Schrift de modo vivendi bis dahin von Luther überſehen ſein ſollte, hat er ſie ſicher nun durch des Viridimontanus Veröffentlichung kennen gelernt. Wir dürfen weiter annehmen: das originelle Schriftchen hat ſich dem Gedächtnis Luthers ſo feſt eingeprägt, daß er ſich dadurch ſpäter zur Abfaſſung der Haustafel anregen ließ.

Luther war kein Nachtreter, ſondern ein ſchöpferiſcher Geiſt. Gerſons Schrift hat ihm Bauſteine für ſeine Haustafel geliefert, aber unter ſeiner Hand wurde etwas Neues, Eigenartiges daraus; er übernahm das alte Material nicht, ohne es durchgreifend zu kürzen, zu ſichten, zu ergänzen, neu zu ordnen und umzuſchmelzen. Wir gewinnen hier einen intereſſanten Einblick in Luthers Arbeitsweiſe; immer beſtrebt, an ſachliche und ſprachliche Überlieferungen anzuknüpfen, hat er ſeinem Kleinen Katechismus trotz mannigfaltigen Einbaus alter Werkſtücke doch ein durchaus originales reformatoriſches Gepräge gegeben. Die Haustafel iſt ein typiſches Beiſpiel dafür. Der von Luther benutzte Traktat des alten Pariſer Theologen mit ſeiner unterſchiedsloſen Berufung auf die Heilige Schrift und auf die Väter, mit der kaſuiſtiſchen Vereinzelung der ſittlichen Fälle, mit der Vermiſchung von ſittlich-religiöſen, kirchlichen, rechtlichen, pädagogiſchen und den Anſtand regelnden Grundſätzen iſt entſchieden mittelalterlicher Art. Dagegen zeigt die Haus-

---

Saganer Äbte, die 1489—1507, und 1514—1525 im Amt waren, vergleiche Regiſter S. 835. — Über O. Beckmann aus Warburg, ſeit 1507 in Wittenberg, Profeſſor der Beredſamkeit, von Luther und Melanchthon ſehr geſchätzt, ſpäter Feind der Reformation, vgl. z. B. De Wette-Seidemann, Luthers Briefe, Bd. 6, S. 645; Enders, Luthers Briefe I, S. 80 f.; Bauch, Die Univerſität Erfurt uſw. (1904), S. 74. 114. 121. 230. — Der Dichter Sbrulius, aus Udine in Friaul ſtammend, Günſtling des Kaiſers Maximilian I., deſſen Theuerdank er ins Lateiniſche überſetzte, auf dem Koſtnitzer Konzil vom Kaiſer an Kurfürſt Friedrich von Sachſen empfohlen, wurde 1508 an der Wittenberger Univerſität Profeſſor humaniorum; 1522 dozierte er in Freyberg, dann ging er wieder an den kaiſerlichen Hof. Vgl. Jöchers Gelehrtenlexikon, Bd. 4 s. v. Sbrolius, auch Bauch a. a. O., S. 114. 115. 117. 121.

tafel mit ihrer Berufung allein auf Sprüche der Heiligen Schrift, mit ihrer eigentümlichen Erkenntnis dessen, was „heiliger Stand" ist, mit ihrer Gliederung jener heiligen Orden (indem innerhalb des gemeinen Ordens christlicher Liebe der Hausstand und die weltliche Obrigkeit neben dem Priesterstand als gleich heilig anerkannt sind) die charakteristischen Züge des neuen Lebensideals des Reformators, das, in seinem Glauben wurzelnd, im Gegensatz sowohl gegen das mittelalterliche Kirchentum als gegen den Enthusiasmus der Wiedertäufer ausgebildet, von weittragendster Bedeutung für die gesamte sittliche Denkweise der folgenden Jahrhunderte geworden ist.

Das volle und tiefe Verständnis der sittlich-religiösen Grundgedanken des Reformators, wie sie eben auch in jenem schlichten Katechismusstück, der Haustafel, angedeutet sind, hätte die Epigonen vor einer schulmäßigen Einengung des Luthertums und vor der unzureichenden Erkenntnis seines Wesens (das man in der bekannten Formel vom Material- und Formalprinzip erschöpfend zu erfassen meinte) bewahren können. In wie bewußter Weise Luther selbst aber die positive sittliche Würdigung des weltlichen und bürgerlichen Lebens geradezu in den „Katechismus" einbezog und zum elementaren Verständnis des Christentums rechnete, hat er etwa gleichzeitig mit dem oben angezogenen Großen Bekenntnis in der Vorrede zu der Schrift „Von Priester-Ehe des wirdigen Herrn Licentiaten Steffann Klingebeyl" 1528 (Erl. Ausgabe 63, 272 f.) sehr charakteristisch so ausgesprochen:

„Wiederumb hab ich auf unser Seiten von Gotts Gnaden so viel ausgericht, daß Gott Lob itzt ein Knab oder Mädlin von funfzehen Jahren mehr weiß in christlicher Lehre, denn zuvor alle hohe Schulen und Doktores gewußt haben. Denn es ist ja der rechte Katechismus bei unserm Hauflin wieder auf der Bahn, nämlich das Vater Unser, der Glaube, die zehen Gebot, was die Buße, Taufe, Gebet, Kreuz, Leben, Sterben und das Sacrament des Altars sei; und uber das, was die Ehe, die weltliche Oberkeit, was Vater und Mutter, Weib und Kind, Mann und Sohn, Knecht und Magd, und in Summa, alle Stände der Welt habe ich zu gutem Gewissen und Ordnung bracht, daß ein Jglicher weiß, wie er lebt, und wie er in seinem Stande Gott dienen solle, und ist nicht geringe Frucht, Friede und Tugend erfolget bei denen, die es angenommen. Welcher Stück keines noch nie kein Stift, Kloster, hohe Schule oder Pfarre recht gelehret haben, wie das am Tage, mit ihren Büchern und

Predigen zu bezeugen ist; ja, vielmehr das Wiederspiel gelehrt, also daß sie auch aus den Geboten Christi Matth. 5 und 6 Räthe gemacht und in Summa eitel Menschen-Stände und -Werk gelehrt haben, den Glauben verdruckt, weltliche Oberkeit und Ehestand verkleinert und vernicht, und der Gräuel viel mehr; ja auf den heutigen Tag noch nichts von solchen christlichen und nöthigen Artikeln oder Katechismus wissen zu reden."

Von Interesse ist es auch, daß Bugenhagen in seiner Vorrede zur Hamburger Kirchenordnung vom Jahre 1529 im Hinblick auf seine soeben gedruckte niederdeutsche Zusammenstellung von sechs Lutherschen Katechismustafeln, als ihm wahrscheinlich die Haustafel noch nicht vorlag (vgl. ARG. III, 3, S. 257), doch die Gedanken derselben gemäß den ihm geläufigen Anschauungen Luthers wie ein nötiges Ergänzungsstück des Katechismus folgendermaßen umschrieben hat (vgl. C. Bertheau, Joh. Bugenhagens K.-O. f. Hamburg, 1885, S. 26; dazu ARG. III, 3, S. 254):

„Wy leren vlitich, alse vns de Apostel vor gescreuen hebben, wo Christen schölen leuen vnde gut don, ein jewelick na synem stande, olde mans, olde frouwen, junge mans, junge frouwen, kinde vnde öldern, heren vnde knechte, frouwen vnde megede, Pastores vnde prediger, öuericheit vnde vndersaten, rike vnde arme, dar tho geue wy ock eine wise bescreuen, alse me ym drucke lesen mach, wo ein hußvader vnde hußmoder (welcke synt Bischoppe ynn erem huse) schal de kindere vnde gesinde vnderrichten upt entuoldigeste van den tein ghebaden Gades, vam louen, vam Vader vnse, van der döpe, Vam Sacramente, vnde wo se schölen Benedicete vnde Gratias tho der tafelen lesen."

Bei unserer Untersuchung über den Ursprung der Haustafel haben wir das Thema „Luther und das Mittelalter", an dessen Wichtigkeit ein Denifle uns neuerlich unsanft erinnert hat, berührt. Wir sehen aber an diesem Fall zugleich deutlich, daß man von solcher rückschauenden Betrachtungsweise nicht allzuviel erwarten darf. Die geschichtliche Bedingtheit und Form, auch der konservative Charakter der Lehre Luthers wird dabei schärfer und klarer hervortreten, nicht aber ihr eigentliches Wesen; denn ihre treibenden Kräfte und Ideen wurzeln in der originalen Frömmigkeit des Reformators [1]).

1) Die Überschätzung des Werts jener Problemstellung wäre ein ähnlicher verhängnisvoller Fehler der Methode, wie wenn man bei der Analyse des ursprünglichen Evangeliums die Erkenntnis der zeitgeschichtlichen Zusammenhänge zum entscheidenden Faktor seiner Wesensbestimmung machen wollte.

Wohl darf man in bezug auf den Lehrgehalt der Haustafel daran erinnern, daß Luthers ethische Würdigung der weltlichen Stände und der bürgerlichen Berufsarbeit in gewisser Hinsicht vorbereitet war in der städtischen Laienkultur des ausgehenden Mittelalters und in den Ideen des Humanismus (vgl. z. B. unsere Zeitschr. 1897, S. 750ff.), ferner, daß die fortwirkende antike Idee des Naturrechts in der Patristik und Scholastik dazu diente, eine gewisse positive Schätzung des innerweltlichen Lebens neben der überweltlichen Kirche zu begründen (vgl. W. Köhler, Katholizismus und Reformation 1905, S. 48), ferner daß das selbständige Recht des weltlichen Gebiets, zunächst in bezug auf die kaiserliche Gewalt, seit dem Streit zwischen Ludwig dem Bayern und dem Papst von den Verteidigern des ersteren geltend gemacht, in das allgemeine Bewußtsein überzugehen begann (vgl. E. Luthardt, Die Ethik Luthers, S. 88, Anm. 2), oder daß in der Geschichte der Frömmigkeit vom 13. Jahrhundert an der Aufschwung des tätigen Lebens im Dienst des Nächsten von größter Bedeutung geworden war und namentlich in der franziskanischen Frömmigkeit „die einfache Beziehung des Menschen zum Menschen, geheiligt durch das christliche Gebot der Liebe und durch den Frieden Gottes", die überlieferten Korporationen und Kasten des Mittelalters zu sprengen sich anschickte (vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III, S. 384f.), ja daß auch schon bei Augustin neben seiner überwiegend pessimistischen und negativen Weltbetrachtung Ansätze zu einer positiven Würdigung der partikularen weltlichen Güter, des Staates, der Familie, des Eigentums, der materiellen Arbeit usw. sich finden (vgl. H. Reuter, Augustinische Studien, 1887, S. 359ff., 475ff.). Kurz, man mag solche Verbindungslinien zwischen Luther und dem Mittelalter ziehen und ihre Berechtigung anerkennen, im Grunde wird Luther doch Recht behalten mit seiner Selbstbeurteilung, wenn er a. a. O. (Erl. Ausg. 63, 273) schreibt, daß er alle Stände der Welt zu gutem Gewissen und Ordnung gebracht, während die Papisten eitel Menschen-Stände gelehrt, den Glauben verdrückt, weltliche Obrigkeit und Ehestand verkleinert und vernichtet haben, oder wenn er gelegentlich betont, daß niemand seit der Apostel

Zeit das weltliche Schwert und Obrigkeit so klärlich beschrieben und herrlich gepreiset habe, als er.

Nirgendwo vor Luther, im Mittelalter oder in der alten Kirche, finden wir eine solche prinzipielle Begründung der Selbständigkeit des weltlichen Lebens und eine Anschauung vom Organismus des sittlichen Lebens, wie sie in seiner Lehre von den „drei Hierarchieen" und dem gemeinen Orden christlicher Liebe ausgeprägt ist. Treffend in dieser Hinsicht ist die Charakteristik Luthers durch Goethe im Gespräch mit Eckermann vom 11. März 1832: „Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit ..., wir haben wieder den Mut, mit festen Füßen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen." Noch deutlicher und richtiger ist A. Harnacks Urteil (der mit Recht das hohe Verdienst Albrecht Ritschls rühmt, daß er die Bedeutung der Reformation zum ersten Male klar und siegreich an der Umstimmung des Ideals religiöser und sittlicher Vollkommenheit nachgewiesen habe): „Wenn man sich die Bedeutung Luthers, seinen Bruch mit der Vergangenheit klar machen will, so muß man sein neues Ideal des christlichen Lebens und der christlichen Vollkommenheit ebenso ins Auge fassen, wie seine Lehre vom Glauben, aus der es entsprungen ist." Schließlich aber ist die Wurzel des Christentums Luthers „in der Apostel Zeit" zu suchen, im paulinischen Christentum, im Erlebnis des Glaubens und der Freiheit des Glaubens.

Noch ist die Frage zu erörtern: welch eine Stellung und Bedeutung hat die Haustafel innerhalb des Gesamtorganismus des Kleinen Katechismus? Wir stellten oben bereits fest, daß sie samt den voranstehenden Gebeten als eine Art Anhang zu den fünf eigentlichen Hauptstücken, aber doch als wesentlicher Bestandteil der Bucheinheit des Kleinen Katechismus aufzufassen sei. Wie ist das näher zu verstehen? Es genügt nicht, den Zusammenhang nur äußerlich aus der herkömmlichen Gestaltung ähnlicher Bücher zu erklären; immerhin lohnt ein Hinweis darauf.

Luthers Kleiner Katechismus, ursprünglich den Hausvätern, dann den Pfarrern gewidmet, war doch von Anfang an zugleich

als Handbüchlein für die Kinder gedacht; er ordnete ſich inſofern (ähnlich wie das Wittenberger Büchlein für die Laien und Kinder vom Jahre 1525) den alten Tafelbüchlein, Elementarbüchern, Introduktorien und dergleichen ein, die neben dem Alphabet und den katechetiſchen Hauptſtücken noch Gebete, beſonders das Benedicite und Gratias, bibliſche Abſchnitte, Pſalmen, auch ethiſche Stoffe (z. B. die Sprüche der ſieben Weiſen) zu enthalten pflegten. Vgl. Joh. Müller im Anz. f. Kunde d. deutſch. Vorzeit, N. F., Bd. 26 (1879), Sp. 288 ff.; derſelbe, Quellenſchr. u. Geſch. des deutſchſprachl. Unterr. (1882), S. 208 ff.; Cohrs in M. G. P. 23, S. 242 ff. Vor allem iſt die Überlieferung zu beachten, die ſich bei den Evangeliſchen ſelbſt vor dem Erſcheinen von Luthers Enchiridion bereits herausgebildet hatte. Daß in dieſen Katechismusverſuchen vor 1529 namentlich die Tiſch- und Tagesgebete ſich eingebürgert hatten, zeigen z. B. Melanchthons Enchiridion 1523, das Büchlein für die Laien und Kinder 1525, Agrikolas Gemeine Fragſtücke 1528, Gräters Katecheſis 1528 (die Nachweiſe ſind in Cohrs' muſterhaftem Quellenwerk M. G. B. Bd. 20 bis 23 bequem nachzuleſen). Aber auch für die Haustafel gibt es Anſätze in der früheſten Katechismustradition der Evangeliſchen; außer Melanchthons Sprüchen, darin das ganze chriſtliche Leben gefaſſet iſt, vom Jahre 1527 (M. G. P. Bd. 21, S. 243 ff., vgl. ARG. III, 3, S. 246, Anm. 1) kommt namentlich Luthers eigenes Betbüchlein in Betracht, das er ja ſelbſt in ſeiner Deutſchen Meſſe 1526 als Hilfsmittel zur „Anrichtung eines Katechismus" empfiehlt (Weim. Ausg. Bd. 19, S. 76 f.): ſchon in der erſten Ausgabe vom Jahre 1522 ſteht „die Epiſtel St. Pauli an Titum, ein chriſtlich Leben zu unterrichten", die Ausgabe vom Jahre 1523 fügt noch den erſten Brief an Timotheus und den erſten Petrusbrief hinzu, alſo gerade Stoffe, die ſpäter zur Ausarbeitung der Haustafel dienten, ferner die Bearbeitung vom Jahre 1527 nahm jene für die Gedanken der Haustafel wichtigen und vorbildlichen Sprüche Melanthons mit auf.

Aber weiter iſt noch auf den inneren Zuſammenhang der Haustafel mit den voranſtehenden Hauptſtücken zu achten. Wir hörten ja oben, daß Luther ſelbſt in mehreren Schriften des Jahres 1528

nachdrücklich davon spricht; die Lehre von den heiligen Orden und Ständen ist ihm ein wesentliches Stück des „Katechismus", d. h. des elementaren Unterrichts im Christentum. Anderseits wissen wir, daß er in den für seine beiden Katechismen grundlegenden Predigten des Jahres 1528 und im Großen Katechismus die Haustafel nebst den voranstehenden zwei Gebetstafeln doch nicht so als besondere Lehrstücke ausgelegt hat, wie die fünf Hauptstücke. Welche Behandlung der dem Kleinen Katechismus eigentümlichen Anhangsstücke, speziell der Haustafel, entspricht denn nun den von Luther gegebenen Gesichtspunkten?

Sehe ich recht, so kommt für die katechetische Behandlung in erster Linie das 4. Gebot in Betracht. Das wird klar aus Luthers eigenem Verfahren im Großen Katechismus (man lese nach, was er dort sagt von der Vaterschaft, die nicht nur den Vätern des Geblüts, sondern auch denen des Amts, der weltlichen Obrigkeit und den Predigern, eignet, von deren Pflichten und von dem schuldigen Gehorsam der Kinder, Knechte, Untertanen usw.) und in den Predigten des Jahres 1528 (abgedruckt bei Buchwald, Entstehung d. Kat. Luthers S. 8ff.); deutlich kommt hier die Gliederung der Stände (parentes, principes, episcopi) zum Ausdruck, ihre in Gottes Wort gegründete Ehre, und wie heilig ein Leben in diesen Ordnungen sei im Gegensatz zu der selbsterwählten Heiligkeit der Mönche (sancta vita obedientia erga parentes; quando obedis potestati, facis melius opus quam Carthusiani). Als besonders bedeutsam hebe ich einen Satz aus der 3. Predigtreihe (a. a. O. S. 11) hervor: „Ibi in decem praeceptis vides die örden so herrlich gestifft", da wird also auf alle Gebote verwiesen. Das kommt überein mit den letzten Sprüchen der Haustafel: „Liebe deinen nehisten wie dich selbs, Ynn dem wort sind alle gebot verfasset, Röm. 13, Vnd haltet an mit beten für alle menschen, 1. Tim. 2"; also die besonderen Standespflichten sind eingeschlossen in dem umfassenden Liebesgebot, das in dem gemeinen Orden der christlichen Liebe sich verwirklicht. Die Haustafel erscheint somit als eine Erläuterung und Ergänzung zunächst zum 4. Gebot, dann aber auch zum ganzen ersten Hauptstück. Luther hat wohl, als er ihr in der Reihe der Katechismus-

tafeln den letzten Platz anwies, nicht nur ihren abgestuften Wert andeuten, sondern so zugleich einen harmonischen, zum Anfang zurückkehrenden Abschluß des ganzen Katechismus gewinnen wollen. Der Katechet aber wird sie nach Luthers Intention zweckmäßig im Rahmen des 1. Hauptstücks, näher beim 4. Gebot zu behandeln haben.

Sofern die Haustafel eine Ergänzung des 1. Hauptstücks ist, möchte man fragen: ist der Dekalog vielleicht an erster Stelle nur als Sündenspiegel aufzufassen und soll er nun in dem Anhangsstück ergänzend noch als Lebensnorm gedeutet werden? Nicht so; diese beiden Betrachtungsweisen des christlich gedeuteten göttlichen Gesetzes schließen sich nicht aus, Luther wendet sie beide nebeneinander an [1]). Zweifellos hat er zwar die Reihenfolge der Hauptstücke öfter durch den Gedanken motiviert, daß man erst seine Krankheit erkennen müsse aus dem Gesetz, danach das Heilmittel im Evangelium durch den Glauben; deutlich hat er auch im Rahmen des Kleinen Katechismus einmal die 10 Gebote als Beichtspiegel bezeichnet: „Da sihe deinen stand an nach den Zehen geboten", sagt er im Unterricht, „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten" (in dem Zwischenstück zwischen Taufe und Abend-

1) Richtig Th. Kaftan, Auslegung des luth. Katech., 4. Aufl. (1906), S. 17: „Der Dekalog ist auch nach Luthers Auffassung beides, Sündenspiegel und Lebensnorm, ja wäre er das letztere nicht, so wäre er auch nicht das erstere." Richtig auch Achelis, Der Dekalog als katech. Lehrstück (1905), S. 67: „Es ist ein sehr bedenkliches Ding, der Wirkung nur des ersten Hauptstücks Erkenntnis der Sünde zuzuschreiben. ... Das 2. Hauptstück schärft die Sündenerkenntnis" usw. (Gegen die interessanten Ausführungen Achelis' zu dem ganzen Problem S. 61 ff. würde ich sonst allerdings mancherlei einzuwenden haben). — Besonders ist zu erinnern an Luthers Ausführungen in „Eine einfältige Weise zu beten, 1534" (Erl. Ausg. 23, 223 ff. 235 ff.). Er sagt hier näher, wie er aus einem jeglichen Gebot ein vierfaches gedrehtes Kränzlein mache, er nehme jeglich Gebot an 1) als eine Lehre, wie es denn an ihm selber ist, 2) mache er eine Danksagung daraus, 3) eine Beichte, 4) ein Gebet. Ganz ebenso verfährt er dann bei den Artikeln des Glaubens, sie geben ihm Lehre und regen an zum Danken, Beichten, Bitten. Auch manche bedeutsame Aussprüche in den Tischreden wären hier beizuziehen; da heißt der Dekalog ein kurzes Summarium aller Tugenden, man solle ihn affirmative predigen u. s. f.

mahl seit 1531). Aber seine im Katechismus vorliegende Auslegung der 10 Gebote ist keineswegs durch dieses Motiv beherrscht, sondern ist vorwiegend positive Darstellung der aus Glaube, Gottesfurcht und Gottesliebe hervorquellenden christlichen Sittlichkeit. Anderseits darf man sagen, daß die Pflichtenlehre der Haustafel ihre Verwendung für Beichtzwecke keineswegs ausschließt, wie schon der eben zitierte Satz aus dem Lehrstück von der Beichte zeigt.

Es wird im Sinne Luthers sein, daß der Katechet die Haustafel nicht bloß beim ersten Hauptstück herbeizieht. Seine oben wiederholten Darlegungen im Großen Bekenntnis 1528 wiesen uns ja noch in den zweiten Glaubensartikel; die Lehre von den rechten heiligen Orden entwickelt er da im Gegensatz zu den Ansprüchen der Mönchsorden, die den Glauben an Christum als den einigen Mittler und Heiland verleugnen. Daraus entnehmen wir den Wink, daß wir die Grundgedanken der Haustafel als kritisches Lehrstück auch sonst an verschiedenen Stellen des Katechismus benutzen können, z. B. noch im 3. Artikel bei der Lehre von der Kirche als der Gemeinde der „Heiligen", als der Christenheit, die im Glauben geheiligt wird, oder im 1. Artikel bei Erörterung des „Danken und Dienen", oder im Vaterunser bei der ersten und zweiten Bitte („heilig leben", „göttlich leben"), auch bei der vierten Bitte (wo Hausstand und Obrigkeit erwähnt werden) [1]). Ja, es dürfte zweckmäßig und lohnend sein, im Unterricht die Haustafel geradezu einmal an der Stelle zu behandeln, wo sie steht, am Ende; sie wäre etwa mit den voranstehenden Gebeten zusammenzufassen unter dem Gesichtspunkt: ein gesundes Christentum ist alltäglich, ein werktägliches Leben, das in regelmäßigem Gebet und fröhlicher Arbeit, in Berufstreue und Nächstenliebe zur Ehre Gottes gemäß seinem Wort verläuft. Solche Behandlung müßte mit fruchtbaren Rückblicken auf die vorangehenden und vorher ausgelegten Hauptstücke verbunden sein.

1) v. Zezschwitz a. a. O., S. 459, urteilt: „Die Haustafel ... dient der praktischen Auslegung der in Art. III und dem V. U. ausgesprochenen beherrschenden Prinzipien, sie verdient darum im eigentlich auslegenden Unterricht eingehende Berücksichtigung."

Die Voraussetzung dabei ist, daß man sich selbst über den Wert der Haustafel als eines Katechismusstückes klar ist, und daß man ihren Text in die für den Schul- und Konfirmandenunterricht bestimmten Ausgaben des Katechismus wieder aufnimmt.

Selbst die gelehrte und gründliche Auslegung des Kleinen Katechismus, die kürzlich Generalsuperintendent Dr. Th. Kaftan soeben in 4. Auflage (Schleswig 1906) hat ausgehen lassen, berücksichtigt die Haustafel keineswegs ausreichend; zwar wird sie in dem Anhang, dem Abriß des Konfirmandenunterrichts, kurz besprochen (S. 381 f.), aber vorher sind wir durch die Einleitung (S. 11) so belehrt: Der die Gebete und die Haustafel umfassende Anhang „ist und bleibt ein Anhang, er ist kein Bestandteil des Katechismus, er darf auch in keiner Weise dazu gemacht werden"; man möge ihn im Jugendunterricht verwenden, aber „nicht im Zusammenhang des Katechismusunterrichts". Deshalb tadelt er Th. Harnack, der in seinem Buch: „Der Kleine Katechismus in seiner Urgestalt" (1856), S. XLVI jenen Anhang als das Stück vom Leben neben dem vorangehenden Hauptteil, der von der Lehre handle, gekennzeichnet hat. Allein auch wenn ich dies Dispositionsschema Th. Harnacks nicht für recht zutreffend halte und den von ihm weiter behaupteten engen Zusammenhang des Trau- und Taufbüchleins (der meines Erachtens zufälligen Anhänge) mit dem Katechismus nicht zu erkennen vermag (ARG. III, 3, S. 281 f.), so hat er doch mit seinem Urteil, die Gebete und die Haustafel dürften nicht nur als Anhänge betrachtet werden, mehr Recht als Th. Kaftan, der sie vom Katechismus scharf unterscheidet und darin einen Ansatz zu einem deutschen common prayer book sehen will [1]).

Der von der Eisenacher Kirchenkonferenz hergestellte und herausgegebene Normaltext des Kleinen Katechismus beschränkt sich leider auf die fünf Hauptstücke. Das wird im Vorwort zur ersten Ausgabe (Stuttgart, Grüninger, 1885) so gerechtfertigt: unter den

1) v. Zezschwitz a. a. O., S. 231, sieht richtig in der Haustafel „ein vollberechtigtes Lehrstück des Normalbuches, wenn auch natürlich zweiter Ordnung". An einer anderen Stelle (S. 459) freilich bemerkt er unzutreffend, sie liege „außerhalb des eigentlichen Organismus" des Katechismus.

heutigen Verhältnissen seien die Vorrede Luthers, das Trau- und Taufbüchlein und die Litanei entbehrlich; ferner habe die Konferenz bei ihrer Revisionsarbeit die Beichte, den Morgen- und Abendsegen, Benedicite und Gratias, die Haustafel sowie die nicht von Luther verfaßten Stücke (Amt der Schlüssel und Fragstücke) unberücksichtigt gelassen, nicht weil man die Bedeutung dieser Teile nicht in vollem Maße gewürdigt hätte, sondern weil man den Kirchenregierungen je nach ihrer landeskirchlichen oder provinziellen Tradition die Stellung zu den doch nicht so wesentlichen Katechismusstücken habe anheimgeben wollen, in der Hoffnung, daß die Revision des Textes der fünf Hauptstücke auch für die ausgelassenen, aber in jedem Katechismus wünschenswerten Teile vorbildlich und nützlich sich erweisen werde. — Diese Erwartung ist, soviel ich sehe, nicht in Erfüllung gegangen, vielmehr scheint die Beschränkung der kirchenregimentlichen Revisionsarbeit auf die fünf Hauptstücke dazu gedient zu haben, die anderen Katechismusteile, auch die Haustafel, noch mehr in Vergessenheit zu bringen. Vielleicht aber helfen diese meine Zeilen, der Haustafel von neuem die Beachtung zu sichern, die sie verdient.

4.

Die Willensfreiheit wiefern es sie gibt und nicht gibt.

Eine Meditation

von

Prediger **Wallis** in Hennickendorf bei Strausberg.

Wer diese große und altberühmte Frage so stellt, bekennt sich damit von vornherein als Leugner der Freiheit, also Deterministen, und als ihren Verteidiger, also Indeterminisiten, zugleich. In der

Geſchichte der Philoſophie und der Theologie haben ja, wie bekannt, beide Richtungen ihre klaſſiſchen und in ihrer Art hochbedeutenden Vertreter gefunden, wodurch für den unbefangenen Beobachter gleich anfangs wahrſcheinlich gemacht wird, daß die Wahrheit jedenfalls in der Mitte liegt. Nur wird es freilich ſehr auf die Art und Weiſe ankommen, wie und wo die rechte Mitte geſucht wird. Wir unterlaſſen an dieſer Stelle des Raumes halber den ſonſt wünſchenswerten geſchichtlichen Rückblick und ſchreiten ſofort zur Behandlung des Problems ſelbſt.

I.

Es gibt, wie im Thema angedeutet, eine Art von Freiheit, die wir beſtimmt ablehnen, wenn ſie auch heute noch ihre Vertreter findet, das iſt die empiriſche Wahlfreiheit, das ſogenannte liberum arbitrium indifferentiae. Man verſteht darunter bekanntlich die Fähigkeit eines empiriſchen Individuums unter verſchiedenen Motiven eine grundloſe Wahl zu treffen. Der Wille verhält ſich dabei ſchlechthin „indifferent", d. h. es iſt ihm ganz gleichgültig, welchem Beweggrunde der Menſch Folge gibt. Man hat zwar immer wieder verſucht der Strenge dieſes Begriffes irgendwie die Spitze abzubrechen und falſche Kompromiſſe zu ſchließen, damit aber die ganze Frage nur verwirrt. Daher hat Schopenhauer nach unſerer Meinung vollkommen recht, wenn er ſagt: „Dieſer Begriff (das arbitrium indifferentiae) iſt der einzige deutlich beſtimmte, feſte und entſchiedene von dem, was Willensfreiheit genannt wird, daher man ſich von ihm nicht entfernen kann, ohne in ſchwankende, nebelichte Erklärungen, hinter denen ſich zaudernde Halbheit verbirgt, zu geraten."

Dieſem Begriffe ſteht nun aber ſeit alten Zeiten ein Feind gegenüber, der trotz aller Polemik unſeres Wiſſens noch nicht beſiegt iſt und der Natur der Sache nach auch nicht beſiegt werden kann und wird, das iſt der Satz vom Grunde in ſeiner Form als Satz vom zureichenden Grunde des Werdens oder als ſogenanntes Kauſalitätsgeſetz, deſſen Bedeutung wir am kürzeſten in den Satz zuſammenfaſſen können: jedes Sein wirkt natürlich und notwendig dieſem Sein entſprechend; noch deutlicher: wie ein

Ding ist, so muß es wirken. Ist also ein Ding erst einmal „etwas", so kann es aus den Schranken dieses „etwas" nicht mehr heraus, und alle seine Emanate und Setzungen tragen selbstverständlich den Charakter des Setzenden an sich. Wie das Produzierende, so das Produkt. Dabei ist natürlich, wie schon gesagt, vorausgesetzt, daß das Produzierende auch wirklich ein Sein, also eine Beschaffenheit, Seinsbestimmtheit an sich trägt, andernfalls wäre es ein Übersein und als solches allerdings frei, d. h. der Herrschaft des Satzes vom Grunde entrückt.

Daß nun der empirische Mensch, welcher „wählt", durchaus nicht über dem Sein, sondern durchaus im Sein steht, liegt auf der Hand. Denn der Wählende ist doch ein A oder B, also eine Persönlichkeit und Persönlichkeit heißt eben Bestimmtigkeit, wenn ich mir diese kühne Bildung einmal erlauben darf. Denn zur Persönlichkeit gehört der Wille, und wo Wille ist, wenigstens empirischer (vom Willen an sich reden wir hier natürlich nicht, denn den gibts eben in dieser Welt nicht), da wird doch auch „etwas" gewollt, d. h. der Wille hat ein Ziel, eine Tendenz, ein Streben nach einer bestimmten Richtung hin, ist also füglich selbst auch bestimmt. Wir lassen uns auch keinen Eindruck machen durch Ausdrücke wie „zielloser Wille". Denn mag der Wille in seinem Ansich so ziellos sein, wie ihm beliebt, in seinem Fürmich ist er, wenn man nicht alle Erfahrungstatsachen einfach negieren will, sehr zielvoll.

Wenn also ein Mensch, der einmal Mensch *ist*, handelt, so hat er keineswegs die Möglichkeit des Andershandelnkönnens, sondern er muß handeln, wie er ist. Ist er gut, schlecht, klug, einfältig, so *handelt* er auch gut, schlecht, klug oder einfältig. Und, um auf die in Rede stehende besondere Art des Handelns, das Wählen, zu kommen: der empirische Mensch hat keineswegs die Freiheit so oder so zu wählen, sondern er *wählt*, wie er *ist*, er *muß* es und wenn er alle Freiheitsapostel der Welt zu Hilfe riefe! Ist er ein kluger Mann, so trifft er eine kluge Wahl, ist er ein Tropf, so eine lächerliche und so fort.

Und doch werden die Menschen immer wieder stutzen und sagen: Ich *merke* doch aber ganz deutlich, daß ich wirklich wähle.

Ich laſſe doch alle die verſchiedenen Gegenſtände, Beweggründe, Vorlagen vor meinem geiſtigen oder leiblichen Auge Revue paſſieren und wähle dann danach. Woher kommt denn dieſes Bewußtſein? Wir werden antworten: Dieſes Bewußtſein iſt eben nur Bewußtſein, d. h. eine ſubjektive Vorſtellung, eine Selbſttäuſchung, die allerdings ſehr verzeihlich iſt.

Die Sache liegt nämlich ſo, daß der menſchliche Intellekt, in dem dieſe Vorſtellung wurzelt, durchaus nicht die Fähigkeit beſitzt, alle Tiefen des menſchlichen Willenslebens mit ſeinem Schein zu erhellen und ſo alle Tendenzen und Beſchaffenheiten des Willens an das Licht des Bewußtſeins zu bringen. Wäre es anders, ſo gäbe es eine vollkommene Selbſterkenntnis, die ſich kein aufrichtiger Menſch wird vindizieren wollen. Der Menſch kennt ſich ſelbſt nicht völlig, d. h. *er weiß nur bis zu einem gewiſſen Umfange, was er will*, oder, das iſt die andere Seite, *er weiß nicht immer ſofort, was er will*; der Intellekt kann nicht immer gleich ſagen: das will der Wille. Auf dieſem Wege entſteht der Schein einer wirklichen Wahl. Der Wille iſt von Anfang an für ein beſtimmtes Objekt entſchieden. Um ſich aber dies Objekt anzueignen, muß er es ſehen. Dies kann er nicht aus ſich, denn er iſt von Hauſe aus blind. Deshalb braucht er das Licht des Intellektes. Dieſer leuchtet nun gewiſſermaßen die Reihe der vorhandenen Objekte ab und bringt ſo dem Willen eins nach dem anderen, oder die einzelnen abwechſelnd in den Bereich ſeiner Anziehungskraft. Dies eben iſt der Akt des Wählens, der deshalb meiſtens Zeit beanſprucht. Iſt endlich das für den betreffenden Willen in ſeiner Eigenart paſſende, ihm kongeniale Objekt gefunden, ſo greift der Wille zu und zieht es mit derſelben abſoluten Sicherheit und Naturnotwendigkeit an ſich, wie der Magnet das Eiſen. Dies iſt, ſo anſchaulich wie möglich beſchrieben, der Wahlakt des Willens. Daß dabei von einer eigentlichen *Wahlfreiheit* keine Rede ſein kann, liegt auf der Hand. Andrerſeits iſt es wie geſagt ſehr verzeihlich, daß der wählende Menſch das Umherſuchen und -Taſten, das Muſtern und Probieren ſeines Intellektes für ein *eigentliches* Wählen hält, während es nur ein *ſcheinbares* iſt, und ſo ein kleines Nach-

gefecht für die eigentliche Wahlschlacht hält, die, ehe er darum wußte, längst im Unbewußten seines Willens geschlagen war. Wenn also jemand sagt: Ich wähle dies oder jenes, so besagt dieser Satz genau genommen nur: Ich lasse meinen Intellekt auf die Suche gehen, um die von meinem Willen gewünschte Ware in der Qualität, wie sie dieser nun einmal unweigerlich haben will, ausfindig zu machen und abzuliefern. Die verschiedenen Möglichkeiten der Wahl sind also nur Phänomene, Scheinbarkeiten, die ganze Welt des (empirischen) Andersseinkönnens nur eine Vision meiner mangelhaften Einsicht. Die Freiheit liegt im Nichtwissen. Da nun diese Unfähigkeit des menschlichen Denkvermögens die letzten Seinsbestimmtheiten und Ziele des Willens abschließend zu durchschauen, allezeit eine bleibende sein wird, so wird freilich die Wahlfreiheit aus der Welt unserer Vorstellung niemals verschwinden. Wir werden immer wieder glauben frei zu sein. Aber eben diesen trüglichen Glauben gilt es zu überwinden und hinter dem blassen Spiegelbild der Scheinfreiheit das Urbild der wahren Freiheit sehen zu lernen.

Ehe wir aber jenes Urbild unseren Lesern in der großen Gemäldegalerie der verschiedenen Freiheitslehren zeigen, bieten wir unseren theologischen Lesern zunächst noch den kurzen Nachweis, daß die vorgetragene Auffassung, wie deutlich zu erkennen, auch die Auffassung der Heiligen Schrift ist. Wir greifen aus der Fülle des Stoffes nur zwei klassische Stellen heraus. Wenn Jesus (Matth. 7, 16—18 und 12, 33—35) im Anschluß an sehr zahlreiche alttestamentliche Stellen das Menschenherz einem Baume vergleicht, der je nach seiner guten oder schlechten Beschaffenheit gute oder schlechte Früchte bringen müsse („ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen", d. h. muß gute Früchte bringen, „und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen", d. h. muß arge Früchte bringen), so ist damit eben der Charakter des Menschen dem Kausalitätsgesetze unterstellt, d. h. die Möglichkeit des Andershandelnkönnens, also die Willensfreiheit verneint. Wie der Mensch ist, so muß er handeln. Ebendeshalb sind ja auch die „Früchte", die „Werke" ein schlechthin entscheidendes Kriterium für die Beschaffenheit des inneren Menschen.

Wenn Paulus in der grundlegenden Stelle Röm. 6 die Menſchen in zwei Klaſſen teilt, in „Knechte der Sünde“ und „Knechte der Gerechtigkeit“, ſo ſchließt eben der Begriff der Knechtſchaft den der Freiheit ſo deutlich wie nur möglich aus. Der Knecht der Sünde *muß* ſündigen, und der Knecht der Gerechtigkeit *muß* gerecht handeln. Würde alſo der Erſtgenannte zwiſchen zwei Motive geſtellt, ein ethiſches und ein unethiſches, ſo würde er keineswegs die Fähigkeit haben zwiſchen beiden frei zu „wählen“, ſondern würde mit Notwendigkeit dem ſeiner Natur entſprechenden, alſo dem unethiſchen, Folge geben. Umgekehrt natürlich der Gerechte.

Man könnte mit einem Schein des Rechtes noch dagegen einwenden, daß doch auch der „Schlechte“ manchmal „gut“ und der „Gute“ manchmal „ſchlecht“ handle. Dieſe Tatſache iſt zuzugeben; aber wir ſagen: An der Stelle ſeines Charakters, wo der Schlechte gut handelt, iſt er eben nicht ſchlecht und umgekehrt. Die Einheitlichkeit des Charakters iſt nicht die eines Elementes, ſondern etwa die eines Klaviers. Die Töne mit den Taſten ſind die verſchiedenen Seiten und Potenzen des Charakters, die Motive ſind die Hände, die ſie anſchlagen. Der Charakter gleicht einem Fiſchteiche mit den diverſeſten Arten von Inſaſſen, die Motive den verſchiedenen Arten des Köders, welche die Hand des Kauſalzuſammenhanges auf die Waſſerfläche wirft. Jeder Fiſch ſchnappt nach ſeiner Lieblingsſpeiſe. Der Grundzug des Charakters iſt der Hecht im Karpfenteiche, der gegebenenfalls die Kameraden verſchlingt. So läßt im entſcheidenden Moment der Hauptcharakterzug die anderen in den Schatten treten. Alsdann tritt der „eigentliche Menſch“ ans Tageslicht und — handelt notwendig ſeinem Weſen gemäß. Alſo das gelegentlich verſchiedene Handeln derſelben Perſönlichkeit beruht auf einem verſchieden gefärbten inneren Sein, aus dem dann das Handeln, wie alles Handeln aus dem Sein, mit Notwendigkeit erfolgt.

Summa: Der empiriſche Menſch unterſteht nach jeder Richtung hin dem Kauſalitätsgeſetz und auf die kurze Frage: Determiniert oder nicht? antworten wir mit Kuno Fiſcher ebenſo kurz: „Determiniert!“

II.

Von dieſem entſcheidenden Punkte der Erkenntnis aus iſt nun der Spekulation ein Doppeltes möglich. Entweder ſie bleibt bei dieſem „determiniert“ ſchlechterdings ſtehen und erbaut alſo auf der gegebenen Grundlage den babyloniſchen Turm des reinen Determinismus, alſo eines ſolchen, der von der Leugnung der empiriſchen Wahlfreiheit fortſchreitet bis zur Leugnung aller und jeder Freiheit, alſo auch, was begreiflicherweiſe die wichtigſte Konſequenz iſt, zur Leugnung aller und jeder perſönlichen Verantwortlichkeit, oder ſie muß die Freiheit in einer anderen Welt ſuchen.

Wer den erſten Schritt tun will, mag ihn tun. Es kann ihn auch niemand daran hindern, denn alle Erkenntnis iſt, nach unſerer Meinung wenigſtens, eine Tochter des Willens, und man ſieht ſich alſo auch betreffs des vorliegenden Urproblems aller Religion und Sittlichkeit ganz einfach vor die Frage geſtellt: Willſt du das Ding oder nicht? Willſt du es nicht, ſo wird dein Intellekt ſofort gehorſam und erfolgreich den Kampf mit Gründen dagegen aufnehmen. Willſt du es aber, ſo wird dein Intellekt ebenſo gehorſam mit ſeinen logiſchen Hilfstruppen anrücken und — ebenſo erfolgreich kämpfen.

Wir unſerſeits wollen die Freiheit! Wir wollen ſie um ihres Schattens willen, der Verantwortlichkeit. Weshalb wir die Verantwortlichkeit wollen, wiſſen wir nicht, ſo gut wie die anderen nicht wiſſen, weshalb ſie ſie nicht wollen; denn die Grundtriebe unſeres beiderſeitigen Wollens liegen tief im Unbewußten. Die Chancen ſind alſo gleich. Die Gegner können uns keine Rechenſchaft geben und wir ihnen nicht. Alſo gehe ein jeder ſeines Weges fürbaß.

Alſo wir wollen die Freiheit. Aber wo iſt der Königsſohn, der die ſchlafende Prinzeſſin aus dem Schlummer weckt? (In der Erfahrungswelt iſt ſie weder ſchlafend noch wachend anzutreffen, das haben wir geſehen). Dieſer Königsſohn iſt nach unſerer Meinung niemand anders als der alte Königsberger Immanuel Kant. Dieſer hat hier das erlöſende Wort geſprochen, indem er darauf verzichtete, die Freiheit in der Erfahrungswelt zu finden

und ſie in der transzendenten Welt ſuchte. Die ſogenannte „transzendente“, oder wie Schelling lieber ſagt, „urſpüngliche“ Freiheit iſt die wahre Freiheit. Und weil wir uns zu dieſer bekennen, ſind wir Indeterminiſten und damit Verteidiger der Freiheit geworden.

Da gilt es nun, zuerſt denjenigen Rede zu ſtehen, welche zwar die Denkbarkeit einer ſolchen Freiheit an und für ſich wohl zugeben würden, aber dennoch dieſe Lehre ablehnen, weil ſie den Freiheitsbegriff als ſolchen, gleichviel in welcher Geſtalt er auftritt, für unbrauchbar halten. Sie gehen dabei von der Vorausſetzung aus, daß die Begriffe des Freien und des Zufälligen ſich decken, inſofern das Kennzeichnende beider Begriffe in der Abweſenheit jeder Begründung zu ſuchen ſei. Das ſchlechthin Freie wie das ſchlechthin Zufällige ſeien das ſchlechthin Grund- und Urſachloſe. Da ſagen ſie denn nun: Wenn ein Menſch frei iſt und handelt, ſo iſt ſein ganzes Sein und Tun ein Kind des blinden Zufalls. Und da die Ethik einen Begriff kennt, der den des Zufalls, deſſen Anwendung ſich auf das allgemeine Welt- und Naturgeſchehen beſchränkt, in ihrer eigenen Sprache ſehr treffend durch den der Laune wiedergibt, ſo würde unter Vorausſetzung der Freiheit im Naturleben der Zufall herrſchen, in der Welt der Sittlichkeit der Einfall. Kurz geſagt: die Freiheit ſei eine Feindin alles und jedes Charakters. Ein freier Menſch wäre ein willenloſer, zielloſer, richtungsloſer und haltloſer Menſch. Und je mehr dieſe Freiheit ſich ihrer höchſten Form näherte, um ſo mehr würden alle Determinationen aus der Menſchenſeele ſchwinden, bis der Eintritt der völligen Freiheit eine völlige Nichtſetzung, Zerſtörung des Charakters und damit der ganzen Perſönlichkeit zur Folge haben würde. Die reine Freiheit wäre der Tod des Ich, und dem Menſchen, der das Licht ſeines Willenslebens unter dem Hauche der Freiheit erlöſchen ſähe, bliebe nur noch übrig ihm das Sterbelied zu ſingen mit den Worten der Bürgerſchen „Lenore“: „Liſch aus, mein Licht, liſch ewig aus; fahr hin, fahr hin in Nacht und Graus!“ „Velle non discitur“ haben wohl manche Determiniſten geſagt. „Velle dediscitur“, ſo würden dieſe

Determiniſten ſagen können, deren Gedanken wir möglichſt deutlich in unſerer Sprache wiederzugeben verſucht haben.

Die entwickelte Auffaſſung leidet an einem doppelten Grundgebrechen. Einmal iſt der Begriff der Freiheit und dann auch der des Zufalls mißverſtanden. Im Sinne dieſer Determiniſten iſt die Freiheit ein abſolutes Nichts, eine reine Null, die dann natürlich, wohin ſie kommt, Unheil anrichten und alles Seiende verzehren muß. Nun iſt die Freiheit allerdings ein „Nichts", aber nur ein relatives, relativ nämlich auf das Sein, wie umgekehrt das Sein relativ auf die Freiheit ebenfalls ein „Nichts" iſt. Die Freiheit iſt ein *Nichtſein*, aber im Sinne des *Überſeins*. Dies iſt wieder zu beſtimmen als das *Seinkönnen* und als ſolches natürlich nicht der Tod, ſondern das Leben alles Seins. Die Freiheit entſetzt alſo nicht den Charakter, ſondern ſie ſetzt ihn. In dieſem Sinne kann man definieren: die Freiheit iſt die fortwährende Bereitſchaft Charakter zu werden. So iſt ſie nicht Feindin, ſondern Freundin des Charakters. Daraus ergibt ſich als Begriffsbeſtimmung der Charakterloſigkeit dieſe: Charakterloſigkeit iſt derjenige Entartungszuſtand der menſchlichen Seele, in welchem dieſer nicht nur das ethiſche Sein (das ließe ſich zunächſt noch ertragen), ſondern vor allem das ethiſche Seinkönnen abgeht. Sie iſt auch Seinsloſigkeit, vor allem aber Potenzloſigkeit der Seele. Erſt derjenige, der *nichts mehr ſein kann*, iſt wahrhaft charakterlos und darum ſittlich tot. Der „tolle Bismarck" war ſeinslos, aber nicht potenzlos, alſo auch nicht charakterlos. Darum hat ihm auch ſeine vorübergehende Seinsloſigkeit ſo viel nicht geſchadet. Beweis: der Reichskanzler. Wir ſchließen alſo, daß der „Tod des Ich" nicht durch das Vorhandenſein, ſondern gerade das Fehlen der Freiheit herbeigeführt wird. Der freie Menſch iſt, inſofern er noch frei iſt, allerdings „willenlos", aber — er *kann wollen* und das iſt die Hauptſache. Daher auch der alte Schelling in ſeiner „Philoſophie der Offenbarung", deren Studium für unſere Frage ſo nötig, wie ſchwer ausführbar iſt, die Studenten einmal ermahnt, ſie möchten ſich vor allen Dingen „ihr Können bewahren!"

Wenn nun unſere Determiniſten weiterhin die Entſcheidungen

der Freiheit als „Kinder des blinden Zufalls“ beanſtanden, ſo iſt eben zwiſchen Zufall und Zufall wohl zu unterſcheiden. Es gibt einen abſoluten Zufall, deſſen Kennzeichen die Abweſenheit aller und jeder Begründung iſt. Mit einem ſolchen Zufall iſt natürlich im Gebiet der Ethik nichts anzufangen, vielmehr würden ethiſche Entſcheidungen, denen jede Begründung ſchlechterdings abginge, den Charakter des abſolut Launenhaften an ſich tragen, alſo ſo unethiſch wie möglich ſein. Die ganze Welt der Sittlichkeit würde unter dieſen Umſtänden tatſächlich vom Einfall beherrſcht werden. Aber zufällig in dieſem Sinne ſind auch die Setzungen der Freiheit nicht. Denn ihre Urſache iſt zwar nicht das poſitive Sein, denn dann wären ſie nicht mehr frei, ſondern notwendig, aber auch nicht das reine Nichtſein (die reine Null), dann wären ſie zufällig im übeln Sinne, ſondern eben das Überſein, deſſen Produkte gleich weit entfernt ſind von der Notwendigkeit wie vom Zufall. Will man dennoch von einem Zufall reden, ſo rede man wenigſtens nicht von einem blinden, ſondern einem ſehenden und man wird ungefähr das Rechte treffen. Damit dürfte dieſe Einrede unſerer Gegner widerlegt ſein.

Doch ſie erheben nun einen zweiten Haupteinwand, der noch beſtechender zu ſein ſcheint. Sie ſagen nämlich: Gerade in der entſcheidenden Beziehung, um derentwillen ihr für die Freiheit kämpft, wie pro ara et focis, nämlich für die Verantwortlichkeit, trägt euch die Freiheit gar nichts aus. Denn wenn ſchon verantwortlich gemacht werden ſoll, ſo muß doch ein Jemand, alſo eine Perſon da ſein, die verantwortlich gemacht wird, und der „Freie“ iſt eben noch gar keine Perſon. Wir antworten: Der letzte Satzteil von „und“ ab iſt richtig, der erſte von „ſo“ ab iſt unrichtig, denn er enthält eine einfache petitio principii. Wer ſagt denn, daß man Perſon ſein muß, um verantwortlich zu ſein? Wir ſind umgekehrt der Meinung, daß nur eine Nichtperſon verantwortlich iſt. Ja, wir machen dieſe Nichtperſon, beſſer Nochnichtperſon, eben dafür verantwortlich, daß ſie die und die Perſon geworden iſt. Die Perſon iſt uns nur näheres, mittelbares Objekt der Verantwortlichkeit. Entfernteres, unmittelbares Objekt der Verantwortlichkeit iſt uns das

Nochnichtpersönliche, Über- und Außerpersönliche am Menschen, d. h. eben das Freie. Hat sich das Freie erst einmal zur Person kristallisiert, so kommt die Kritik zu spät. Der Prediger der Verantwortlichkeit gleicht in diesem Falle dem Hofbesitzer, der den Brunnen zudeckt, nachdem das Kind hineingefallen ist. Man kann das hier gemeinte Verhältnis wohl am einfachsten durch den Satz ausdrücken: wir sind für unseren Charakter selbst verantwortlich. Daß ich so bin, wie ich bin, das ist meine Sünde oder meine Gerechtigkeit; denn dieses mein ethisches Sein ist ein Produkt meiner transzendenten ursprünglichen Freiheit. Darum macht uns auch das Gewissen nicht eigentlich für unser Tun verantwortlich, denn dieses ist ja nach dem Satz vom Grunde eine notwendige Frucht unseres Seins, sondern für dieses Sein selbst. Treffend drückt sich nach dieser Seite hin aus Kuno Fischer in seiner trefflichen Schrift „Über die menschliche Freiheit", Heidelberg 1903, S. 39: „Als ob die Gewissensstimme, wenn sie mir eine schlimme Handlung vorwirft, nur sagte: ‚sie war nicht notwendig, diese Handlung, du hättest anders handeln können und sollen, handle also das nächste Mal besser!'" Mit einem solchen Gewissen hat man es leicht und vertröstet sich wie die Kinder, wenn sie sagen: ich will es nicht wieder tun. Das Gewissen redet anders und kennt keine solchen Ausflüchte. Es sagt: „diese schlimme Handlung ist, wie du selbst, ganz deine Art, notwendig, da du bist, wie du bist, während du anders sein könntest und solltest!" „Das Gewissen trifft den Grund unserer Handlungen und kümmert sich wenig um deren Folgen. Weit entfernt, uns die Notwendigkeit unserer Handlungen auszureden, straft uns das Gewissen vielmehr mit dem Bewußtsein eben dieser Notwendigkeit." Diese Auffassung, der wir uns durchaus anschließen, ist die des Idealismus, begründet von Kant in seiner Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter, aufgenommen von Schopenhauer, der diese Lehre „die größte Leistung des menschlichen Tiefsinns" genannt hat, und weitergeführt von Schelling in seiner Abhandlung „Über das Wesen der menschlichen Freiheit", und wir sind keinen Augenblick im Zweifel darüber, daß die Darlegungen der Heiligen Schrift über ethisches Sein und Verant-

wortlichkeit, diese transzendente Freiheit sozusagen voraussetzen; denn wenn auch die Schrift, soweit wir sehen können, von einer solchen Freiheit nirgends deutlich spricht, so würde doch die Auffassung der Bibel von einer empirischen Nezessitation der menschlichen Willensakte, die wir oben berührt haben, im Verein mit ihrem Festhalten an der menschlichen Verantwortlichkeit, eben nur möglich sein bei der Annahme einer überweltlichen Freiheit. Wir bieten nun im Folgenden noch eine kurze Auseinandersetzung über das Verhältnis dieser Lehre mit den wichtigsten dogmatischen Grundfragen.

Zunächst die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Schöpfung. Wir haben hier einem altberühmten Widerspruche zu begegnen. Es gibt immer noch Dogmatiker, auch hervorragende, z. B. Frank, welche die Schöpfung des Menschen irgendwie bestimmen als Setzung menschlichen Seins durch Gott. Da ist denn nach unserer Meinung schlechterdings nicht abzusehen, wie man bei solcher Auffassung dem reinen Determinismus entgehen will. Denn die Begriffe „Sein" und „Freiheit" schließen sich eben, anthropologisch wenigstens, schlechthin aus, weil ja das Freie eben nur das Seinkönnende, insofern also Nichtseiende ist. Es ist also ganz unmöglich zu denken, Gott habe den Menschen als Persönlichkeit, also als Einheit von Wille, Bewußtsein und Leiblichkeit erschaffen und habe ihn dennoch als freies Wesen erschaffen. Wem bei einer solchen Auffassung nicht unlogisch zumute wird, mag sie haben. Wem aber alles klare Denken dabei ausgeht, der wird sich mit uns zu dem Geständnis verstehen müssen, daß die Begriffe Freiheit und Schöpfung nur dann zusammengehen, wenn man von dem Begriff der Schöpfung den des Seins vollkommen fernhält und ihn eben nicht mehr definiert als Setzung eines Seienden, sondern nur als Setzung eines Seinkönnenden. Schöpfung ist Setzung der Freiheit. Die Tätigkeit Gottes bei der „Erschaffung des Menschen" erschöpft sich in der Hervorbringung der Seinsmöglichkeit des Menschen, der menschlichen Potenz, also eines Überseins, quod esse potest (denn das heißt Potenz), nämlich homo. Natürlich verbindet sich mit diesem esse posse als Korrelat auch das non esse posse, d. h. es bleibt dem

potenziell gesetzten Menschen überlassen, sich e potentia ad actum zu erheben, d. h. der Mensch ist, als Realität gefaßt, sein eigener Schöpfer. Sein Sein, also auch sein Sosein, das ja nur die Modifikation des allgemeinen Seins ist, beruht jetzt wirklich auf Selbstsetzung, was bei dem gewöhnlichen Schöpfungsbegriff unmöglich wäre.

Daraus folgt denn unmittelbar, daß der Mensch nun auch für die ganze Art seines Seins allein aufkommen muß und sich nicht etwa hinter den Schöpfer, der ihn so und nicht anders „geschaffen" habe, verstecken kann, mit anderen Worten, wir gewinnen erst bei unserer Schöpfungslehre eine wirkliche, bis auf die Wurzel reichende und durch nichts zu beschränkende Verantwortlichkeit. Der hergebrachte Schöpfungsbegriff dagegen kann eine solche Verantwortlichkeit wohl mit Worten behaupten, aber niemals zur Evidenz bringen, und wir stimmen dem alten Schopenhauer durchaus bei, wenu er meint, ohne die Annahme einer Aseität des Willens übersteige der Gedanke der Verantwortlichkeit einfach seine Fassungskraft.

Natürlich werden wir den Gedanken der Selbstsetzung in dem umfassenden Sinne, wie wir ihn aufgestellt, auch ohne Scheu durchführen. Wenn man uns daher fragt: Ist also nach eurer Meinung der ganze Wesensbestand des Menschen, nebst allem, was daran hängt, also seinem ganzen Leben und Schicksal, ist das wirklich alles sein eigenes Werk? so antworten wir ohne Zögern: Ja, das ist so, in dem Sinne, daß er dies alles so gewollt hat. Mögen anderweitige Kausalitäten in seinem Leben konkurrieren in beliebiger Menge, sie können dies nur, weil er es so haben will. Damit haben wir denn den nach unserer Meinung großen Gedanken einer völligen Adäquatheit von Menschenschuld und Menschenschicksal zum Ausdruck gebracht, den Schopenhauer einmal in folgende Sätze zusammenfaßt: „Die Welt ist nur der Spiegel des Willens, und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er will, sind so, weil er so will. Mit dem strengsten Rechte trägt sonach jedes Wesen das Dasein überhaupt, sodann das Dasein seiner Art und seiner eigentümlichen Individualität, ganz wie sie ist und unter Um-

gebungen wie ſie ſind, und in allem, was ihm widerfährt, ja, nur widerfahren kann, geſchieht ihm immer Recht. Denn ſein iſt der Wille: und wie der Wille iſt, ſo iſt die Welt. Die Verantwortlichkeit für das Daſein und die Beſchaffenheit der Welt kann nur ſie ſelbſt tragen, kein anderer; denn wie hätte er ſie auf ſich nehmen mögen? In dieſem Sinne können wir ſagen: die Welt ſelbſt iſt das Weltgericht. Könnte man allen Jammer der Welt in die eine Wagſchale legen, und alle Schuld der Welt in die andere, ſo würde gewiß die Zunge einſtehen." (Die Welt als Wille und Vorſtellung, Band I, S. 453 der Reclamſchen Ausgabe). Wir geben über dieſe Auffaſſung unſer Urteil dahin ab, daß ſie ebenſo großartig wie tief und doch klar und — ethiſch befriedigend iſt, und man braucht nur den ſchlichten Gottesbegriff hinzuzunehmen, um eine Weltanſchauung zu haben, die allen billigen Anſprüchen genügt.

Wir ſtellen jetzt den Vorgang der göttlichen Setzung und menſchlichen Selbſtſetzung noch einmal kurz und anſchaulich dar. Der Schöpfer ſpricht: es ſoll ein Freies ſein! und — ſo er gebeut, ſo ſteht es da. Dieſes Freie kann ſich nun ſeinem Begriff zufolge ins wirkliche Sein erheben oder nicht. Das erſtere geſchieht. Damit wandert das Freie aus der tranſzendenten Welt der Freiheit aus und tritt als Sein über in die empiriſche Welt, die der Notwendigkeit. Hier erſcheint es als Leib, empiriſches Selbſtbewußtſein, empiriſche Perſönlichkeit und wird von jetzt ab „Menſch" genannt. Dieſer „Menſch" muß nun natürlich, eben weil er freiwillig Menſch geworden iſt, alle Folgen dieſes Schrittes auf ſich nehmen, welche, inſofern er guter Wille iſt, gute, und inſofern er ſchlechter Wille iſt, ſchlechte ſind.

Da wollen wir denn als einen der wichtigſten Punkte in dieſem Prozeſſe die Frage nach der Erbſünde kurz berühren. Auch dieſe iſt unſeren Vorausſetzungen gemäß natürlich in das Wollen miteinbegriffen und involviert alſo ungeachtet deſſen, daß ſie *ererbt* iſt, dennoch perſönliche *Schuld*. Der Individualwille gleicht bei ſeinem Eintritt in die Sinnenwelt einem Magneten in eine Schale voll Eiſenſpähne getaucht. Er zieht ſie an und muß ſie anziehen; denn er iſt ein Magnet. So zieht auch der menſchliche Wille, inſoweit er ſich widergöttlich beſtimmt hat, die ihm homogenen

ſündlichen Seinsteilchen an ſich und muß ſie anziehen, denn er iſt ein ſündlicher Wille. Daß er dies iſt, iſt aber ſeine eigenſte Tat, folglich trägt er auch für die von ihm „angezogene", vulgo ererbte Sünde, inſoweit ſie ſein Eigentum geworden iſt, die volle Verantwortlichkeit. Natürlich iſt damit die Verantwortlichkeit des Erblaſſers, inſofern er dieſe Sünde produziert hat, keineswegs in Abrede geſtellt. Wir haben den lebhaften Eindruck, daß bei einer ſolchen Auffaſſung, die ſonſt, wie uns ſcheint, unlösbaren Schwierigkeiten, mit denen die Lehre von der Erbſünde belaſtet iſt, in befriedigender Weiſe beſeitigt werden. Zugleich erledigt ſich auch ſo am einfachſten die Frage, warum manche elterlichen Sünden vererbt werden, andere nicht. Die elterliche Sünde, für welche der durch Selbſtſetzung neu entſtandene Individualwille keinen Anknüpfungspunkt in ſich trägt, unterliegt auch nicht ſeiner Attraktion und umgekehrt. Vor allem aber iſt nur bei dieſer Auffaſſung das Gefühl der perſönlichen Verantwortlichkeit auch für die ererbte Sünde, das jede ſittlich normal empfindende Perſönlichkeit auszeichnet, wahrhaft, ſowie ohne Ausflüchte und Halbheiten erklärlich; denn nur ſolche Sünde, die mir durch Selbſtſetzung zu eigen geworden iſt, kann ich logiſcherweiſe als die meinige anſehen.

Nun macht man aber, z. B. Dorner, dagegen den Einwand, daß bei dieſem „Prädeterminismus" kein Raum bleibe für die Gattungsſünde. Wir wollen den dogmatiſchen Wert dieſes Begriffes keineswegs beſtreiten, meinen aber, daß eben nicht die Individuen aus der Gattung herauswachſen, ſondern vielmehr die Gattung aus den Individuen. Die Gattung entſteht erſt durch den Zuſammenfluß und -ſchluß jener auf Selbſtſetzung beruhenden Willensmächte. Jene urſprünglichen Individuen ſind dies nämlich nicht im ausſchließlichen Sinne; denn jene gottgeſetzte Potenz iſt doch zunächſt eine ſolche Menſch und dann erſt Sondermenſch zu ſein, weil das Spezielle das Allgemeine vorausſetzt. An dieſer allgemeinen Seinsgrundlage ſchließen ſich nun die Einzelſein organiſch zuſammen, und ſo entſteht die Gattung. Wie etwa Queckſilberkügelchen zunächſt als Einzelgrößen vorhanden ſind, dann aber, und ſeien's Millionen, miteinander in Berührung gebracht,

ſich alsbald zu einer realen Einheit zuſammenſchließen, ſo macht auch im Reiche des Geiſtes jenes Geſetz der Sympathie, welche Schiller bezüglich des Böſen mit Recht eine „fürchterliche“ nennt, aus dem urſprünglichen ſündigen Nebeneinander ein Durch- und Ineinander, eben die ſündige Gattung, einem Meere vergleichbar, aus dem die Individualitäten wie die Maſten untergegangener Schiffe herausragen.

Die Allgemeinheit der Sünde in dieſer Welt erklärt ſich daraus, daß eben dieſe Welt durch die erſte Sünde zu einem ἐργαστήριον, einer Strafanſtalt geworden iſt, durch Adam, den erſten Sünder, gewiſſermaßen gegründet, in welche naturgemäß alle die Aufnahme finden, die ſeinesgleichen ſind, und wir ſtimmen dem Philoſophen des Peſſimismus darin im weſentlichen bei, wenn er ſagt, mit nichts habe unſer ganzes empiriſches Daſein eine ſo große Ähnlichkeit, als mit der Folge eines Fehltrittes und eines ſtrafbaren Gelüſtens Auch Schelling erklärt unumwunden, daß die Willensform, mit welcher Gott nach dem Sündenfalle die Welt weiter bejahe, die des Unwillens ſei.

Die Frage nach der Daſeinsform derjenigen Potenzen, welche etwa aus ihrem urſprünglichen Zuſtande ſich in ein ausſchließliches Fürgottſein erhoben haben, unterliegt natürlich in keiner Weiſe unſerer Analyſe. Wir wiſſen von dieſen nur das Negative, daß ſie ohne Sünde geblieben und alſo nicht in dieſer Welt erſchienen ſind.

Weiterhin wird alles, was man als göttliche Weltregierung bezeichnet, erſt bei idealiſtiſcher Auffaſſung wahrhaft möglich. Man hat mit Recht geſagt, daß bei Annahme einer empiriſchen Freiheit von einem poſitiven Eingreifen des Weltregenten in die Welt- und Menſchengeſchichte nicht wohl geredet werden könne; denn das Freie iſt eben ſeinem Begriffe nach das Unregierbare, Sichſelbſtregierende, und der dogmatiſche Spruch von einem göttlichen „Lenken“ des Freien iſt ein dogmatiſcher Widerſpruch. Lenkbar iſt nur das Sein.

Es bleibt uns nun nach dieſen Unterſuchungen über das Verhältnis der Freiheit zur Generation und Degeneration, um mit Frank zu reden, nur noch übrig, auch für die Regeneration das

rechte Verhältnis klarzuſtellen. Da können wir denn folgerichtigerweiſe, wie wir für jene beiden die Tätigkeit Gottes auf Setzung der Freiheit eingeſchränkt haben, auch für dieſe nichts anderes behaupten; denn die Erlöſung iſt ja eine „zweite Schöpfung“, alſo theologiſch betrachtet eine Neuſetzung der im widergöttlichen Sein untergegangenen Freiheit Gott zu wollen und anthropologiſch betrachtet, eine neue Selbſtſetzung für Gott in Kraft dieſer Freiheit. Gott ſetzt ein neues für Gott Seinkönnen für den Menſchen, auf daß der Menſch ſich ein neues Sein ſetze für Gott. Dies ſcheint uns die zutreffendſte und allgemeinſte, die Grundformel für den Begriff der Erlöſung zu ſein, die in ihrer Doppelſeitigkeit den beiden konkurrierenden Mächten, der Gottheit und der Menſchheit eine große und umfaſſende Sphäre der Betätigung anweiſt. Die Erlöſung iſt ein Erlöſtwerden und eine Selbſterlöſung zugleich. Gott wirkt im Reiche der Freiheit. Er iſt der Spender immer neuer Möglichkeiten, die aus dem Vaterſchoße ſeiner Allmacht, Weisheit und Liebe in ſtets friſcher und unbegrenzter Fülle hervorquellen. Es iſt, als ob die Stimme des Erlöſergottes unaufhörlich rieſe: Du ſollſt aufs neue für mich ſein können, du kannſt aufs neue für mich ſein: ſo ſei denn aufs neue für mich! Weiter kann und darf Gott nichts tun, wenn nicht der Erlöſungsprozeß, wenn auch noch ſo verſteckt und heimlich, ein freiheitsloſer, alſo ein Naturprozeß ſein ſoll. Dem Menſchen bleibt es überlaſſen, dieſe Erlöſungsmöglichkeit zur Erlöſungswirklichkeit zu erheben und immer wieder zu antworten: Weil ich denn ſein kann für dich, ſo will ich auch ſein für dich! und dieſe Antwort ſo lange zu wiederholen, bis „alles vollbracht“ iſt, d. h. alles bloße für Gott Seinkönnen untergegangen iſt im ewigen Sein für Gott. Dann ſtirbt die Freiheit, und wenn wir nicht alle ewige Heilsgewißheit verlieren wollen, ſo werden wir ſagen müſſen, daß kein Weckruf ſie mehr aus ihrem Grabe holen wird. Sie iſt nur ein Zuchtmeiſter geweſen auf Chriſtus, ein „Stückwerk“, und alles Stückwerk hört auf, wenn das Vollkommene da iſt.

Zum Schluß ſuchen wir noch eine kurze Auseinanderſetzung mit denen, welche ſich mit unſerer Verteilung des ſoteriologiſchen Handelns deshalb nicht zufrieden geben werden, weil ſie das gött-

liche Handeln auf das Gebiet der „bloßen“ Möglichkeiten einſchränkt. Man könnte kurz erwidern, das ſei Anſichtsſache. Dennoch erwidern wir auf den an ſich wohlgemeinten Einwand: Man durchdenke doch nur erſt einmal recht gründlich den Begriff des Seinkönnens, und man wird ſtaunen über ſeine Größe. Vor allem iſt doch das Seinkönnen der Vater alles Seins, denn jenes muß immer das ſachliche und logiſche prius zu dieſem ſein; ἀδυνάμητος (δύναμις = Potenz) μηδεὶς εἰσίτω, ins Sein nämlich, heißt es hier. Das Freie könnte zu den tauſenden von Seinsgeſtalten immer ſagen, wie Paulus zu den Korinthern: Wenn ihr auch tauſendmal eure eigenen Erzieher wäret, ſo habe doch ich euch gezeuget. Deshalb hat auch das Freie gegenüber dem Sein ſeine beſonderen Vorzüge, welche dieſes nicht hat. Iſt das Sein ausgezeichnet durch Feſtigkeit, Beharrlichkeit, Abgeſchloſſenheit, ſo das Überſein durch Beweglichkeit, Elaſtizität und Poroſität. Das Sein iſt ein ſtill brennendes Licht, die Freiheit ſprüht Funken. Und wenn man ſich endlich noch wieder vergegenwärtigt, daß der Begriff des Seinkönnens ganz allein den der Verantwortlichkeit, den Grundbegriff alles chriſtlichen Glaubens und Lebens, ermöglicht, ſo dürfte man füglich aufhören, von „bloßen“ Möglichkeiten zu reden.

Wir ſchließen hier. Das Thema iſt nicht erſchöpft und ſollte es nicht ſein. Wir ſind zufrieden, wenn es uns gelungen iſt, den Wert der idealiſtiſchen Freiheitslehre auch nur einigermaßen ins Licht geſtellt zu haben.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Josephus und das Hohelied.

Von

Prof. Lic. th. **W. Riedel** in Greifswald.

In seiner Untersuchung „Kanonisch und Apokryph“ schreibt G. Hölscher (S. 30): „Alle drei salomonischen Bücher sind in der vorzugsweise aus älteren hellenistischen Quellen schöpfenden Archäologie des Josephus völlig ignoriert (vgl. ant. VIII, 2, 5), während Josephus selber mit ihnen bekannt ist (c. Apion. I, 8).“ Ebenso bemerkte ich in meiner „Auslegung des Hohenliedes“ (Leipzig 1898, S. 2): „Josephus übergeht in der Archäologie VIII, 2, 5 unser Buch; und wenn es auch klar ist, daß er in der berühmten Stelle c. Apion. I, 8 das Hohelied mitrechnet unter „die vier übrigen Bücher, die Hymnen auf Gott und Lebensregeln für die Menschen enthalten“, so hat er es doch einer besonderen Charakteristik seines Inhaltes nicht wert geachtet. Denn offenbar läßt sich das Hohelied weder in die erste noch in die zweite Klasse ohne Zwang einrechnen.“ [1])

Nun scheint sich jedoch wirklich bei Josephus in jenem Abschnitte der Archäologie, der über Salomo handelt, eine An-

1) Die Frage über das Hohelied bei Josephus hat schon Carpzov behandelt (Critica sacra[2] 919). Er gibt zu, daß Josephus das Buch nicht nenne: aber das sei kein Grund zur Ablehnung seiner Kanonizität.

ſpielung auf das Hohelied zu finden. Die Stelle lautet (Arch. VIII, 7, 3, Nieſe und Naber § 185 ff.): „Den Glanz der von Salomo gehaltenen Pferde erhöhten noch die Reiter, die in friſcheſter Jugend blühten, an Höhe anſehnlich und andere weit überragend, die langen Locken frei tragend und mit tyriſchen Purpurmänteln bekleidet. Täglich ſtreuten ſie Goldſand auf ihre Haare, ſodaß ihre Häupter vom Glanze des die Sonne zurückſtrahlenden Goldes ſchimmerten. Mit dem Schilde geſchirmt und mit Bogen behangen begleiteten dieſe ihn, wenn er ſelbſt nach ſeiner Gewohnheit mit weißem Gewande bekleidet und auf einem Wagen fahrend leicht ſchaukelnd [1]) ausfuhr. Zwei Schönos von Jeruſalem entfernt (= 60 Stadien oder zirka 10,5 km) lag nämlich ein Ort namens Etam, durch Luſtgärten und rieſelnde Bäche ebenſo anmutig wie reich. Dorthin pflegte er im Wagen ſchaukelnd ſeine Ausflüge zu machen."

Für dieſe Stelle findet ſich weder in den hiſtoriſchen Schriften des Alten Teſtaments noch ſonſt irgendwo eine Parallele, ſondern ſie iſt nach der auch ſonſt bei Joſephus zu beobachtenden Weiſe ganz aus Stellen des Hohenliedes herausgeſponnen. Der Wagen ſtammt aus Cant. I, 9: „Meine Stute am Pharaowagen." Die mit dem Wagen kunſtvoll verbundene Sänfte (ἐφ' ἅρματος πρὸς αἰώραν) iſt aus Cant. I, 12: „Solange der König auf ſeinem Ruhepolſter weilte" entnommen. Den gepolſterten רפידה Cant. III, 9 verſtand Joſephus alſo von einem kunſtvollen Wagen mit federndem oder ſchwebendem Wagenſtuhl. Die beſchildeten Trabanten mit ihren Waffen findet man Cant. III, 6: „Was iſt es, das dort herauf kommt aus der Trift? — Das iſt Salomos Sänfte! Sechzig Recken aus Israels Recken umgeben ſie, alle mit der Hand am Schwerte, im Kampfe erfahren; jeder mit einem Schwerte an der Hüfte wegen nächtlichen Grauens." Der Purpur iſt Cant. III, 10 erwähnt, und die im Sonnenglanze ſtrahlenden Locken der jugendfriſchen, an Größe alles Volk über-

1) Πρὸς αἰώραν „in einer ſchwebenden Sänfte oder Schaukel". So nach der Lesart Nieſes und Nabers. Havercamp ſchreibt nach anderen Manuſkripten: πρὸς ἕω, „zur Zeit der Morgenröte".

ragenden Reiter finde ich Cant. V, 10: „Mein Geliebter ist weiß und rot, hervorragend aus Zehntausenden. Sein Haupt ist feinstes Gold, seine Locken sind Ranken, rabenschwarz." Die Spazierfahrten Salomos beruhen auf Cant. VI, 1 f.: „Wohin ist dein Geliebter gegangen? — Mein Geliebter ist in seinen Garten hinabgegangen, zu den Balsambeten, in den Gärten zu weiden und Lilien zu pflücken", und auf Cant. VI, 11: „Zum Nußgarten war ich hinabgegangen, mich an den frischen Trieben des Tales zu erfreuen, zu sehen, ob der Weinstock sproßte, ob die Granaten blühten." Aber auffallend bleibt, daß Josephus die Gärten des Salomo nach Etam verlegt, obwohl doch dieser Ortsname unter den vielen im Hohenliede genannten nicht vorkommt. Wenn er nicht etwa בַּעַל הָמוֹן „den Herrn des Reichtums" Cant. VIII, 11 mit jenem „anmutigen und reichen Orte" (*χωρίον ἐπιτερπὲς ἅμα καὶ πλούσιον*) identifiziert hat, so wird man zu der Vermutung gedrängt, daß schon Josephus die mächtigen Wasseranlagen von Etam (עֵיטָם) als ein Werk Salomos ansah (vgl. Mommert, Topographie des alten Jerusalem III, 1905, S. 110; Tobler II, 864. 873), obwohl doch nach 2 Chron. 11, 6 die Befestigung von עֵיטָם erst von Rehabeam angelegt wurde.

Sind nun diese Kombinationen zwischen der Josephusstelle und dem Hohenliede richtig, so kennt Josephus ebensowenig wie die Mischna eine allegorische Deutung dieses Buches (vgl. meine Auslegung des Hohenliedes, S. 3 f.), sondern er sah darin Beziehungen auf den historischen König Salomo. Weiteres für die Auslegung des Hohenliedes wird man aus jener kurzen Stelle nicht schließen können.

2.

Zur Rhythmik im Neuen Teſtament.

Von

Prof. D. Blaß in Halle a. S.

Auf meine Aufforderung in Heft 2 des Jahrgangs 1906 dieſer Zeitſchrift (S. 304 ff.) hat Herr Lic. Jordan daſelbſt, S. 634 ff., geantwortet. Ich will nicht viele Worte machen, ſondern gleich auf die Hauptſache kommen. Wenn ich bei Paulus rhythmiſche Übereinſtimmungen in ſolcher Menge und Stärke nachweiſe, daß ſie nach vernünftiger Beurteilung der Zufall nicht gemacht haben kann, ſo will Herr Jordan das Unmögliche wirklich machen und an beliebigen griechiſchen Texten, in denen Rhythmen nicht ſein können, die gleichen Erſcheinungen nachweiſen. Wer nun die Belege nicht nachprüft und nicht die Längen und Kürzen nachmißt (was die meiſten Leſer unterlaſſen werden) kann den Aufſatz vortrefflich finden; aber das iſt freilich die Hauptſache, ob richtig analyſiert iſt und die gleichen Erſcheinungen wirklich da ſind.

Herr Jordan bringt drei Belegſtücke: Apg. 21, 15 ff., dann ein modernes griechiſches Exerzitium aus Oxford, endlich ein neugriechiſches Stück. Je moderner, deſto beſſer zum Beweiſe, das iſt zweifellos; denn gewollte Rhythmen können da nicht ſein. Beginnen wir mit Nr. 3. Das kurze Stück iſt in 6 Kola zerlegt; nun ſollen alſo Klauſeln (c) und Anfänge (i[nitia]) ſtimmen in folgender Weiſe: *Κατὰ ταῦτα δέον* ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ und *μόνον ἡ στένωσις* ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑, ſtimmt nicht. *κατὰ ταῦτα δέον οὐ μόνον ἡ* ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – und *νὰ ἐκλαμβάνηται ὡς τι ἐνερ-*, ⏑ – – ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ – ſtimmt nicht, und der Verfaſſer gibt als gemeinſames Maß unrichtig ⏑ ≅ – ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – an. *Ἀλλὰ καὶ ἡ εὔρυνσις τῆς* – ⏑ ⏑ ⏑ – – – – und *τοὐλάχιστον ἡ ἰσχυρά* – ⏑ – ⏑ ⏑ – – –, ſtimmt nicht; und dasſelbe = *-κοῦ τοῦ ὀφθαλμοῦ νεύρου*, ſtimmt nicht (– ⏑ – – – – –). Dann *-ρυνσις τῆς κόρης*

2c ___⏑_ = 3i *τοὐλάχιστον ἡ* _⏑_⏑_, ſtimmt nicht (aber 2c = 5i [nicht 5c!] *ἡ μὲν πρώτη ἀ-* und 6i *τοῦ κινητικοῦ*, das ſtimmt). Weiter *νὰ ἐκλαμβάνηται ὡς τι ἐνεργητικόν* ⏑_⏑_⏑_⏑⏑_⏑_ und 5i *ἡ μὲν πρώτη ἀποδίδεται εἰς τὴν ἐπί-*, ___⏑⏑⏑⏑⏑_⏑_⏑⏑, ſtimmt nicht. Endlich *-τικὸν φαινόμενον* 5c und *ἡ μὲν πρώτη ἀπο-* ⏑_⏑_⏑⏑, ſtimmt allenfalls, indem auch ich anlautenden Jambus und anlautenden Spondeus (allenfalls auch anlautenden Anapäſt) reſpondieren laſſe, bei ſo kurzen Stücken allerdings nicht gern. Summa (denn dies iſt alles), es ſtimmt ſo gut wie nichts, und für das ganze Stück Nr. 3 genügt ein Durchſtreichen. Der Verfaſſer behauptet ohne Beweis, daß ich mir bei den von mir aufgezeigten Reſponſionen ähnliche beliebige Freiheiten nähme!

Kommen wir zu Nr. 2, 15 Kola. Die beiden erſten müſſen, wie ich meine, in eins zuſammengezogen werden: *ἦν ποτὲ πολλοῖς μυρίοις ἔτεσι πρότερον τοῦ ἐπὶ Δευκαλίωνος κατακλυσμοῦ*; man darf nicht *πρότερον | τοῦ* zerreißen. Aber wenn dann der Verfaſſer in *ὁ δὲ θεὸς ἐξευρὼν θεσπέσιον τόδε φῶς ἡλίου, ἄλλα μὲν ἐξ ὕδατος ἀπειργάσατο*, den Einſchnitt vor *φῶς* macht (natürlich ohne Komma), ſo rechnet er auf Leſer, die ſich auch um den Sinn der Stelle nicht kümmern. Er bringt ſo die Reſponſion *-ρὼν θεσπέσιον τόδε = φῶς ἡλίου ἄλλα μὲν* heraus, und berühmt ſich deren auf S. 639. Außerdem: *ἦν ποτὲ πολλοῖς μυρίοις ἔ-* _⏑⏑_⏑_⏑_⏑_⏑ und *Δευκαλίωνος κατακλυσμοῦ*, _⏑⏑_⏑⏑_⏑_, ſtimmt nicht und hat ja ganz verſchiedenen Klang; der Verfaſſer reimt freilich durchweg nicht nach dem Ohre, ſondern nur auf dem geduldigen Papier. Dann: *ἦν ποτὲ πολλοῖς μυ-* _⏑⏑_⏑_⏑_ und *καὶ σκοτώδης ὄγκος* _⏑_⏑_⏑_ ſtimmt nicht. *Μυρίοις ἔτεσι πρότερον* 1c und *γῆς τε καὶ ὕδατος ἀναμι-* 4i, würde ſtimmen, wenn man hinter *πρότερον* einſchneiden dürfte. *Τοῦ ἐπὶ Δευκαλί-* 2i und *ἀναμεμιγμένων* 4c, ſchwache und nicht ganz nahe Reſponſion, wie ſie der Zufall reichlichſt macht. *Ἄμορφος τις καὶ = σκοτώδης ὄγκος*, zweigeteiltes Kolon. Das ſoll alſo, mit je 5 Silben, gleichwertig ſein mit dem was ich aus Philemon 7 nachweiſe: *ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀ- = -ναπέπαυται διὰ σοῦ ἀδελφέ*, ⏑⏑_⏑_⏑≥⏑⏑_⏑ (je

10 Silben), und was Herr Jordan unwahrſcheinliche Rhythmiſierung nennt. Als ob es ſich hier um Wahrſcheinlichkeit oder Unwahrſcheinlichkeit, und nicht einfach um eine konſtatierte Tatſache handelte! Denn _ ⏑ ⏑ und ⏑ ⏑ ⏑ können in der ganzen griechiſchen rhythmiſchen Proſa vertauſcht werden, weil ſie nach dem Ohre ſich nur ſchwach unterſcheiden; dieſe Freiheit und die des anlautenden Jambus und die der Schlußſilbe geſtatte ich, weiter keine. Weiter: *-τος ἀναμεμιγμένων* ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ _ ⏑ _ und *ὁ δὲ θεὸς ἐξενρών* ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ _ _ _ _, ſtimmt nicht. *Οὐδ' ἦν πω οὐδὲν γένος οὔτε* und *φῶς ἡλίου ἄλλα μὲν ἐξ ὗ-* (ſ. o.), _ _ ⏑ _ _ ⏑ ⏑ _ ⏑ und _ _ ⏑ ⏑ _ ⏑ ⏑ _ ⏑, ſtimmt nicht einmal. *Φῶς ἡλίου ἄλ-* (wieder!) und *-ων οὔτε φυτῶν* 5 c. *Ἀπειργάσατο* 7 c, *ἐπ' ἀμφότερα* 9 c, je 5 Silben. *Ἐξ ὕδατος ἀπειργάσατο* und *εἰκόν' ἀπετυπώσατο*, ſtimmt am Ende nicht (_ ⏑ ⏑ ⏑ und _ ⏑ ⏑) [1]). *Ἄλλα δ' ἐκ τῆς γῆς* und *ἐμπνεύσας ψυχήν*, ſtimmt nicht. *Διεκρίθη γὰρ ἡ-* 9 i, *ἀπετυπώσατο* 10 c, wieder nur 5 Silben. *Ἐσχάτους δὲ καὶ ἀνθρώπους* und *χρόνου δὲ προελθόντος* (Anfänge), ſtimmt nicht, da nicht *τοῦ χρ. δὲ πρ.* da ſteht [2]). *Θείαν αὐτοῖς* = *(ἐμ)πνεύσας ψυχήν*, Teile desſelben Kolons mit je 4 Silben, ſ. o. *Θείαν αὐτοῖς ἐμ-* oder *ἐμπνεύσας ψυχήν* 11 i 11 c und *-πεδείκνυ τὰς τέχνας* 15 c, wenn man durch Muta cum liquida verlängern läßt. *Ταλαιπωρουμένων δ' ἐκείνων* 13 i und *-χίαν καὶ ὕβριν εἰσπεσουσῶν*: ſtimmt nicht einmal mit *ὕβριν*, _ ⏑ ⏑ _ ⏑ _ ⏑ _ _. Dann *-νων ὑπὸ ψίχους καὶ ἀπορίας* _ ⏑ _ _ _ _ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ _ und *δι' ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν* ⏑ ⏑ ⏑ _ _ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ _, ſtimmt nicht. *Δι' ἀσ. κ. ἀδ.* und *κατελεήσας ἀπεδείκνυ τὰς*, ⏑ ⏑ ⏑ _ _ ⏑ ⏑ _ _ _, ſtimmt nicht. Ich ſchäme mich, daß ich ſo zu widerlegen habe, bin aber nun glücklich durch, und habe auch nicht, indem ich etwas ausließ, dem Verfaſſer nachgeahmt, der die Reſponſion Röm. 1, 27 f. von je 19 Silben (bei mir S. 307) und vieles andere ausläßt. Freilich, was

1) Ich ſelbſt laſſe oft die Ausgänge ´ ⏑ ´ und ´ ⏑ ´ (≍) reimen, auch ´ ⏑ ⏑ ´ und ´ ⏑ ⏑ ´ (≍); denn die hinzukommende unbetonte Silbe ſtört das Ohr nicht ſehr. Hier aber kommt eine betonte hinzu.

2) Dieſelbe Sache: nur eine unbetonte Silbe kann am Anfang ohne Störung hinzutreten.

ſollte er ſagen? Tatſachen anzuerkennen, iſt nun einmal nicht ſein Fall. Dabei ſagt er (S. 642): Ich wüßte nicht, wie man ſich der Stringenz dieſer Beweiſe entziehen kann. Einfach, indem man die angeblichen Tatſachen als nicht vorhanden nachweiſt; es gibt gar nichts einfacheres.

Aber nun Stück 1, aus den Acta. Herr Jordan hat mit 2 und 3 den Beweis glänzend geführt, daß ſich nicht jedes beliebige Stück rhythmiſieren läßt (ob mit unerlaubten Mitteln doch, geht uns nichts an); wenn nun dies Stück der Acta ſich rhythmiſieren ließe, was würde folgen? Daß ich mit Unrecht behauptet habe, die geſamten Acta ſeien nicht rhythmiſch komponiert. Tatſächlich nun hat Herr Jordan lange nicht alle hier vorhandenen Rhythmen herausgehoben, teils weil er ſchlecht einteilte, teils weil er ſich einbildete, *Καισαρίαν* (ſo!) wäre ein Choriambus. Ich habe aber fortan mit ihm nichts mehr zu tun, ſondern analyſiere ſelbſtändig, zunächſt den gewöhnlichen Text (α), neben dem hier wie anderwärts der Text β (D uſw.) mit nicht geringen Verſchiedenheiten ſteht.

XXI, 15 *Μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας ταύτας*
ἐπισκευασάμενοι ἀνεβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα
16 *συνῆλθον δὲ καὶ τῶν μαθητῶν ἀπὸ Καισαρείας σὺν ἡμῖν*
ἄγοντες παρ' ᾧ ξενισθῶμεν Μνάσωνί τινι Κυπρίῳ
ἀρχαίῳ μαθητῇ.
17 *γενομένων δ' ἡμῶν εἰς Ἱεροσόλυμα*
ἀσμένως ἀπεδέξανθ' ἡμᾶς οἱ ἀδελφοί
18 *τῇ τ' ἐπιούσῃ εἰσῄει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον*
πάντες τε παρεγένονθ' οἱ πρεσβύτεροι
19 *καὶ ἀσπασάμενος αὐτοὺς ἐξηγεῖτο καθ' ἓν ἕκαστον*
ὧν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν τοῖς ἔθνεσιν διὰ τῆς διακονίας
αὐτοῦ
20 *οἱ δ' ἀκούσαντες ἐδόξαζον τὸν θεὸν εἰπάν τ' αὐτῷ κτέ.*

Ich breche hier ab, weil im folgenden der Text ſchwierig iſt. Zu Kolon 1 i iſt zu vergleichen aus V. 14: *(μὴ) πειθομένου δ' αὐτοῦ ἑ-* = *μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας*; die in 14 hinzukommende unbetonte Anfangsſilbe hindert das Ohr nicht, die Korreſpondenz

zu empfinden (oben S. 130, 2). Oder auch: *μὴ πειθομένου δ' αὐτοῦ* = (*ἠ*)*συχάσαμεν εἰπόντες*, Schluß dieſes Kolons, und entſprechend *μετὰ δὲ τὰς ἡμέ-*, (⏑)⏑⏑⏑_ _⏑. Ferner 14ᵇ Klauſel (*θέ*)*λημα γινέσθω* | = 15ᵃ *ἡμέρας ταύτας* |, _⏑_ _ _. Dann 15ᵇ (2) i ⏑_ _⏑⏑⏑⏑⏑⏑_ (*ἐπισκευασάμενοι ἀνεβαί-*) = 16ᵇ (4) c _ _ _ _⏑⏑⏑⏑_ (*-θῶμεν Μνάσωνί τινι Κυπρίῳ*). *Εἰς Ἱεροσόλυμα* 2 c läßt ſich mit den gleichen Worten 6 c zuſammenſtellen. 3 i = 3 c = 4 i = 5 i: *συνῆλθον δὲ καὶ τῶν — -σαρείας σὺν ἡμῖν — ἄγοντες παρ' ᾧ ξεν- — ἀρχαίῳ μαθητῇ* (Spondeus anlautend für Jambus, aber erſt das 4. Mal). 6 i (Anfang des neuen Satzes) vergleiche 1 i (Anfang des 1. Satzes) *γενομένων δ' ἡμῶν — μετὰ δὲ τὰς ἡμε-*; 6 c ſ. o., und = 4 c *-σθῶμεν κτέ.*, *-νων δ' ἡμῶν εἰς Ἱερ.*; 7 i vgl. 9 i (_)_⏑⏑⏑⏑_ _ _ (*ἀσμένως ἀπεδέξανθ' ἡ-* — *πάντες τε παρεγένονθ' οἱ πρε-*); 7 c 8 c _ _ _⏑⏑_ _ (*-ξανθ' ἡμᾶς οἱ ἀδελφοί— ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον*). Der Anfang von 8 *τῇ τ' ἐπιούσῃ* ſchließt ſich an 7 c *-μᾶς οἱ ἀδελφοί* (alſo von dem Punkte an, bis wohin die Reſponſion mit 9 i reichte); der Schluß von 9 *-νονθ' οἱ πρεσβύτεροι* iſt die katalektiſche Form zu 7 c 8 c _ _ _⏑⏑_ _. 10 i *καὶ ἀσπασάμενος αὐτοὺς ἐξ-* = 9 i *πάντες .. πρε-* (und = 7 i, ſ. o.); 10 c *-ηγεῖτο καθ' ἓν ἕκαστον* = 10 i *καὶ ἀσπ. αὐτούς*. 11 i läßt ſich mit 12 i vergleichen: *ὧν ἐποίησεν ὁ θε-* = *οἱ δ' ἀκούσαντες ἐδό-* (_⏑_ _⏑⏑⏑); in 11 c iſt wieder der Rhythmus von 10 i uſw.: *-ὰ τῆς διακονίας αὐτοῦ* = *καὶ ἀσπασάμενος αὐτοὺς ἐξ-*. Wenn man in 12 c das *αὐτῷ* mit D ausläßt, hat man auch 11 c = 12 c _⏑⏑_ _ (*τὸν θεὸν εἰπάν τε*); auch mit *αὐτῷ*, indem dann wieder akatalektiſche und katalektiſche Form reimen: _⏑⏑_ _ _(_). Auf alle Weiſe tritt für unbefangene Leſer (als welche ich die dieſer Zeitſchrift ſelbſtverſtändlich vorausſetze) der ungeheure Unterſchied dieſes rhythmiſchen Stückes von den beiden nicht rhythmiſchen hervor, ein Unterſchied, der ſich auch bei Jordan nicht ganz verleugnet. — Prüfen wir nun auch die andere Form (*β*), in der dies Stück der Acta überliefert iſt [1]).

1) S. meine Ausgabe der Acta Ap. secundum formam quae videtur Romanam, 1896.

15 *Μετὰ δέ τινας ἡμέρας*
ἀποταξάμενοι ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα
16 *συνῆλθον δὲ καὶ τῶν μαθητῶν ⟨τῶν⟩ ἐκ Καισαρείας σὺν ἡμῖν*
οὗτοι δ' ἦγον ἡμᾶς πρὸς οὓς ξενισθῶμεν
καὶ παραγενόμενοι εἴς τινα κώμην
ἐγενόμεθα παρὰ Μνάσωνί τινι Κυπρίῳ
μαθητῇ ἀρχαίῳ
17 *κἀκεῖθεν ἐξιόντες ἤλθομεν εἰς Ἱεροσόλυμα*
ὑπεδέξαντό θ' ἡμᾶς ἀσμένως οἱ ἀδελφοί
18 *τῇ δ' ἐπιούσῃ εἰσῄει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον*
ἦσαν δὲ παρ' αὐτῷ οἱ πρεσβύτεροι συνηγμένοι
19 *οὓς ἀσπασάμενος διηγεῖτο καθ' ἓν ἕκαστον* (usw. wie *α*).

1 stimmt so nur schlecht, wenn auch sein Anfang = 2 i ist: *μετὰ δέ τινας ἡ-* = *ἀποταξάμενοι*; schriebe man indessen (mit HLP) in 2 *Ἱερουσαλήμ*, so hätte man *μετὰ δέ τινας ἡμέρας* = *-νομεν εἰς Ἱερουσαλήμ*, und 2 i *ἀποταξάμενοι ἀναβαίνομεν εἰς Ἰ-* = 5 *καὶ παραγενόμενοι εἴς τινα κώμην*) ⏑⏑⏓⏑⏑⏑⏑⏑–⏑⏑–⏑), während mit *Ἱεροσόλυμα* 2 in gleiche Hälften zerfällt: *ἀποταξ. ἀναβαί-* = *-νομεν εἰς Ἱερ.*, ⏑⏑–⏑⏑⏑⏑⏑⏓. In 3 habe ich in meiner Ausgabe ⟨*τῶν*⟩ des Sinnes wegen eingesetzt; *ἐκ* für *ἀπὸ* hat D, und wenn es gegen den Gebrauch des Neuen Testaments ist (Gramm. § 40, 2), so ist doch *ἐξ* und nicht *ἀπὸ* das attisch Korrekte und darum gerade dem Lukas gelegentlich wohl zuzutrauen. Es ergibt sich nun in 3. 4 i dreimal ⏑––⏑––⏑–⏓ in einer Folge: *συνῆλθον δὲ καὶ τῶν μαθητῶν* = *τῶν ἐκ Καισαρείας σὺν ἡμῖν* = *οὗτοι δ' ἦγον ἡμᾶς πρὸς οὓς ξε-*. Ferner *πρὸς οὓς ξενισθῶμεν* = 7 *μαθητῇ ἀρχαίῳ*, also darum in *β* in dieser Stellung. Die Responsion von 5 mit 2 bleibt, mag man in 2 so oder so lesen; 5 c = 6 i (*γε*)*νόμενοι εἴς τινα κώμην* = *ἐγενόμεθα παρὰ Μνά-*, ⏑⏑⏑⏓⏑⏑––, und ohne die letzte Silbe = *-σωνί τινι Κυπρίῳ*. Wenn D (nicht auch d) das *τινι* ausläßt, so hätte ich dem nicht folgen sollen; denn sehr leicht fiel nach *Μνάσωνι* ein *τινι* aus. 8 i *κἀκεῖθεν* (oder *καὶ ἐκεῖθεν*) *ἐξιόν-* = 11 c *-βύτεροι συνηγμένοι* (etwas weit); 8 c *-τες ἤλθομεν εἰς Ἱερ.* (hier alle so) wieder = 5 i *καὶ παραγ. εἴς τινα κώ-*. 9 i hat kein Entsprechen; aber in *β* darf man konjizieren:

ὑπεδέξαντό θ' ἡμᾶς ἀσμένως οἱ ἀδελφοί = 10 -ει *ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν⟨πᾶσι⟩* (*πᾶσιν* leicht nach *ἡμῖν* ausfallend) [1]) *πρὸς Ἰάκωβον*, ⏑⏑–⏑–⏑–⏑–⏑⏑–⏑–. 10 i 11 i *τῇ δ' ἐπιούσῃ εἰσῆλει ὁ Παῦλος — (ἦ)σαν δὲ παρ' αὐτῷ οἱ πρεσβύτεροι συν-*, (–)–⏑⏑–⏑–⏑⏑–⏑–. 12 i *οὓς ἀσπασάμενος δι-* = 10 c *ἡμῖν πρὸς Ἰάκ.*; *-νος διηγεῖτο καθ' ἓν ἕκαστον* = 13 i *ὧν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν τοῖς*, –⏑–⏑⏑⏑⏑–⏑–. Alſo der Text von *β* iſt womöglich noch beſſer rhythmiſiert als der von *α*.

Dies Ergebnis iſt nun wichtig genug, zunächſt das allgemeine, daß in den Acta Rhythmen ſind. Warum auch nicht? konnte nicht Lukas die von Paulus annehmen, wenn ihm wirklich ſein atticiſtiſcher Lehrer keine beigebracht hatte, und darum im Proœmium des Evangeliums keine ſind? Aber iſt das die einzige derartige Stelle in den Acta? Ich war ſchon vor Monaten ſelbſtändig auf andere geſtoßen, von denen ich hier eine vorlegen will, den Brief der Apoſtel und Älteſten in XV, der natürlich nicht etwa ein aus dem Archiv abgeſchriebenes Aktenſtück iſt, ſondern in der Form von Lukas komponiert. In dieſem Briefe unterſcheiden ſich beide Rezenſionen faſt nur durch einige Zuſätze in *β*, die ich als ſolche kenntlich mache.

24 *Ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες*
ἐτάραξαν ὑμᾶς λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν
οἷς οὐ διεστειλάμεθα
λέγοντες περιτέμνεσθαι καὶ τηρεῖν τὸν νόμον 3a
25 *ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδὸν*
ἐκλεξαμένους ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς 5
σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ
26 *ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν*
ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
εἰς πάντα πειρασμόν 8a
27 *ἀπεστάλκαμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σίλᾶν*
καὶ αὐτοὶς διὰ λόγου ἀπαγγέλλοντας [2]) *τὰ αὐτά* 10
28 *ἔδοξε γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ* [3]) *καὶ ἡμῖν*

1) Vgl. 20, 25 *ὑμεῖς πάντες*. 28, 2 *πάντας ἡμᾶς*, uſw.
2) *ἀπαγγελοῦντας* D.
3) *τῷ ἁγίῳ πνεύματι* CDE Iren. Cypr. uſw.

μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος
πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες
29 *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν* [1]) *καὶ πορνείας*
καὶ ὅσα μὴ θέλετ(ε) ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν 14ª
ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε 15
φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι 15ª
ἔρρωσθε.

1 i 4 i *ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινες ἐξ — ἔδοξεν ἡμῖν γενόμενοις ὁμοθυ-*, ⏑ – ⏑ – – ⏑ ⏑ ⏑ ⊂ ⏑ ⏑ –, und 4 = 10 *ἔδοξε γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡ(μῖν)*, ⏑ – ⏑ – – ⊻ ⏑ ⏑ ⊂ ⏑ ⏑ – ⏑ – (–), zugleich mit Parecheſe, die bei allen rhythmiſch ſchreibenden Proſaikern (wie auch bei Dichtern) häufig die Reſponſion verſtärkt. 1 c 2 c *ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες — -ζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν*, – – – – – – ⊂. 2 i *ἐτάραξαν ὑμᾶς λόγοις* = (1 i *ἐπειδὴ ἠκούσαμεν* =) 3 i *οἷς οὐ διεστειλάμε(θα)*, ⏑⏑ – ⏑ – – ⏑ ⊻; *διεστειλάμεθα* = 3ª (*β*) *λέγοντες περιτέ-*; doch auch *οἷς οὐ διεστειλάμεθα* = 4 i *ἔδοξεν ἡμῖν γενομέ-*; 3ª (*β*) c *-μεσθαι καὶ τηρεῖν τὸν νόμον* = 5 c *-μένους ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑ(μᾶς)*, ⊻ – – – – – ⏑ – (–); doch 5 ganz = 6 i *σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ καὶ*, – – ⏑ ⏑ – – – – – ⏑ – –. Alſo dieſer Zuſatz *β* paßt in die Rhythmen, ohne für ſie nötig zu ſein. Weiter 6 c = 8 c – – ⏑ – – – – (*ἡ*)*μῶν B. καὶ Π.*— *ἡμῶν Ἰησοῦ Χρ.*; 6 i *σὺν τοῖς ἀγ. ἡμῶν Βαρ-* = 7 c *-δεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν*, ⊂ – ⏑ ⏑ – – – – –; 7 i *ἀνθρώποις παραδεδω-* = 10 i *καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου*; 8ª = 8 c – – ⏑ – – – (–) wofür ſchon Entſprechen da war; alſo iſt auch dieſer Zuſatz zwar paſſend, aber nicht erfordert. 8 i macht Schwierigkeit, da *ὑπὲρ τοῦ ὀνόμα-* = 9 i *ἀπεστάλκαμεν οὖν* (⏑ – ⊂ ⏑ ⏑ ⊂) nicht gerade gefällig iſt; viel beſſer wäre *ὑπὲρ τοῦ κυρίου ἡ-* = *ἀνθρώποις παραδεδω-*. Aber ich will jetzt nicht konjizieren. 9 i *ἀπεστάλκομεν οὖν* und 10 i *καὶ αὐτοὺς διὰ λό-* läßt ſich reimen, und die Enden wieder: *Ἰούδαν καὶ Σίλᾶν* [2]) — *-αγγέλλοντας ταὐτά* (ſo) [3]),

---

1) *καὶ πν.* om. D Iren. Tertull. uſw.
2) B ſchreibt den Namen ſtets mit *ει*, D oft.
3) *ταυτα* (*ταῦτα*) D* sah. Syr. post.

⏑ – – – – ⏓. *Ἀπαγγελοῦντας* (D) *ταὐτά* ſtimmt zu *ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und das *Ἰούδαν καὶ Σιλᾶν* iſt ja auch = *-σι τὰς ψυχὰς αὐτῶν* 7. — In 11 iſt *τῷ ἁγίῳ πνεύματι* (D uſw.) nicht zu gebrauchen, und es kann gerade dies ſehr leicht eine alte Korruptel in *β* ſein. 11 c 12 i *τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν — μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν*, – – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ – – –, wieder mit Parecheſe; 12 c *-πιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος* = 14 i *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύ-*, ⏑ ⏑ – ⏑ – – ⏑ ⏓, desgleichen; dieſe Rhythmen begegneten ſchon 2 f. — 13 *πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγ(κες)* = 10 *καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου*; 14 c *πνικτῶν καὶ πορνείας* wie 9 c 10 c; nach *β* ohne *καὶ πνικτῶν*, alſo *καὶ αἵματος καὶ πορνείας* = 9 c *-μεν οἶν Ἰούδαν καὶ Σιλᾶν*. Alsdann reimt der bekannte Zuſatz in *β* 14ª in ſeinem größten Teile vortrefflich mit 15: *καὶ ὅσα μὴ θέλεθ' ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑ-* = (*ἐξ*) *ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς* (Parecheſe!) *εὖ πράξετε*, (–) ⏓ ⏑ ⏑ – ⏓ ⏑ ⏑ – – – – ⏑ ⏑; desgleichen der andere Zuſatz 15ª: *φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ* = *ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυ(τοὺς)*. Dazu 14ª c *-τέρῳ μὴ ποιεῖν* = 14 c *-κτῶν* (oder vielmehr *-τος*) *καὶ πορνείας*, und *-ῳ πνεύματι ἔρρωσθε* (denn für *β* möchte ich dies verbinden) = *ἐξ ὧν διατηροῦντες*. Aber in *α* ruinieren dieſe Auslaſſungen, wenigſtens die von 14ª, den Rhythmus völlig, indem nun auch *ἐξ ὧν .. πράξετε* hätte ausgelaſſen werden müſſen. Es konnte auch ohne jeden Schaden ausgelaſſen werden.

Alſo dieſe Tatſachen geben weiter zu bedenken, und eine ganze Menge anderer von gleicher Art. XIV, 15 (Rede des Paulus in Lyſtra) ſteht: *εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων* | = | *ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντ(α)*, *ὃς ἐποίησεν τὸν οὐρα(νὸν καὶ τὴν γῆν* |), ⏓ – ⏑ – ⏑ ⏑ – – ⏑ ⏑ – – – ⏑ – – –, 17 oder ohne die erſte und letzte 15 Silben, dann *καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς*, bis *πάν-* = *τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*, während (*θά*)*λασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς* mit dem übernächſten Gliede reimt: *εἴασεν πάντα τὰ ἔθνη πο-*, mit Parecheſe ſogar. Das Kolon dazwiſchen: *ὃς ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς*, läßt ſich in Anfang und Ende mit dem Anfang des erſten in 15 vergleichen: *καὶ ἡμεῖς ὁμοιο-* = *ὃς ἐν ταῖς παρῳχη-*, und *καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς* = *παρῳχημέναις γενεαῖς*; ferner (*ὁμοιο*)*παθεῖς*

ὑμῖν ἐσμὲν (C Iren. Chrysost. uſw. für ἐσμὲν ὑμῖν) ἄνθρωποι mit 16 (ἔθνη) πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, ⏑ – – – – ⏑ – – –. Weiter 17: καίτοιγ' (ℵ* uſw. für καίτοι) οὐκ ἀμάρτυρον = .. | ἐμπιμπλῶν [1]) τροφῆς καὶ εὐ-; ἑαυτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν | = | οὐρανόθεν ὑμῖν ἐτοὶς δι- (⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑); (δι)δοὶς καὶ καιροὺς καρποφόρους | = oben εἴασεν πάντα τὰ ἔθνη; endlich (εὐφρο)σύνης τὰς καρδίας ὑμῶν = -ρεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν. Alſo ohne jeden Reſt geht dies glänzend auf. Es iſt aber dies die Form α, neben der in β eine zu Anfang recht verſchiedene ſteht: ἡμεῖς (καὶ vorher fehlt D Iren. uſw.) ὁμοιοπαθεῖς ἐσμὲν ὑμῖν (doch Iren. ὑμῖν ἐσμὲν) ἄνθρωποι | εὐαγγελιζόμενοι ὑμῖν τὸν θεὸν | ὅπως ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων | ἐπιστρέψητ(ε) ἐπὶ τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν | καὶ τὴν θάλασσαν uſw.; das Folgende weſentlich ebenſo, nur daß nach dem Lateiner f τῶν ἀνθρώπων ſich hinter ἔθνη einſchiebt. Ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς = εὐαγγελιζόμενοι (= -ωχημέναις γενεαῖς); -λιζόμενοι ὑμῖν τὸν θεὸν | = ὅπως ἀπὸ τούτων τῶν ματαί(ων); ἐπιστρέψητ' ἐπὶ τὸν ποιήσαντα = (εἴ)ασεν πάντα τὰ ἔθνη τῶν ἀνθρώπων |, ⏑ – – ⏑ ⏑ – – – – ⏑; denn nach dieſer Vermehrung iſt eine Teilung dieſes Kolons angemeſſen. Dazu ἐπιστρέψητ' ἐπὶ τὸν ποι- = -σαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς. Verloren gegangen und nicht erſetzt iſt die Reſponſion für ὃς (D ὁ) ἐν ταῖς παρῳ-; aber bei der mangelhaften Überlieferung von β ſoll uns das nicht beunruhigen.

Noch weiter vorzugehen halte ich augenblicklich nicht für angezeigt: die Acta ſind lang, und die doppelte Form gibt vielfach eine Verdoppelung der Aufgabe. Ich glaube ſchon, daß manchem Theologen das Vorkommen von Rhythmen im Neuen Teſtament unbequem iſt, und daß er ein Gefühl hat wie von unangenehmen ſummenden Inſekten, die ihm das behagliche Luſtwandeln ſtören. Einem ſolchen muß Herrn Jordans Aufſatz wie eine Befreiung geweſen ſein. Nun aber verbreiten ſich die Inſekten auch über

1) Ἐμπιπλῶν nach den meiſten Zeugen (ἐνπιμπλῶν D); ich glaube jedenfalls nicht an ein ἐμπιπλᾶν oder -άναι mit kurzer 2. Silbe. Wenn aber, dann entſprechend καίτοι οὐκ.

bisher verschonte Teile, durch Herrn Jordans Schuld; denn ich würde ohne ihn meine Beobachtungen wahrscheinlich noch lange für mich behalten haben. Aber, ohne Bild und in vollem Ernst gesprochen, die Tatsachen sind da, und Tatsachen anerkennen ist in meinen Augen das unerläßliche Kennzeichen dessen, der wirklich objektive Wissenschaft treibt.

3.

Hat Melanchthon gezeichnet?

Von

Lic. Dr. **Otto Clemen** (Zwickau i. S.).

Im Jahrgang 1897, S. 801 ff. dieser Zeitschrift hat der am 10. November 1904 verstorbene Breslauer Universitätsprofessor Jakob Caro einen Artikel: „Anekdotisches zu Melanchthon" veröffentlicht, in dem er nachzuweisen sucht, daß Melanchthon gezeichnet habe. Im Mittelpunkte seiner Untersuchung steht eine Stelle aus einem Briefe Melanchthons an Veit Dietrich in Nürnberg vom 1. Dezember 1536 [1]), die ich hier wiederholen muß: ‚Mitto tibi εἰκόνας Georgii et Christophori, tenuia opera et inchoata potius quam absoluta, quales meminimus fuisse picturas non pessimas ante Durerum nostrum. Tibi tamen, ut spero, et caeteris amicis erunt voluptati. Nos delineavimus, alii colores addiderunt. Et Christophori picturam, quamvis tenuem, tamen Durerus, ut opinor, etiam laudasset. Hic non potui plura invenire exempla. Vellem aliquem apud vos coniungere haec poēmata et addere venustas picturas. Lutherus volebat Georgium reddere Germanicis versibus ac coeperat. Sed postea

1) CR. III, 194 sq.

inciderunt alia. Nunc non opinor ad interruptum opus rediturum esse. Si istic possent venuste excudi, sperarem multis ingeniosis adolescentibus gratum opus fore.'

Es würde zu weit führen, die von Caro S. 804 gegebene Überſetzung in allen Einzelheiten zu kritiſieren, ich wende mich nur gegen den Schluß, den C. aus der Stelle zieht: „Melanchthon hat nach irgendeiner ihm zu Gebote ſtehenden Vorlage einen St. Georg und einen St. Chriſtoph abgezeichnet, ſie kolorieren laſſen und Verſe dazu gemacht in der Art der damals wie heute in der katholiſchen Kirche üblichen Andachtsblättchen."

Das iſt meiner Meinung nach ein Mißverſtändnis. Zum rechten Verſtändnis der Stelle müſſen wir von der zweiten Hälfte ausgehen:

1. ‚Hic non potui plura invenire exempla.' C. überſetzt: „Hier konnte ich nicht noch mehr Vorbilder [für meine Zeichnungen] auftreiben." Es iſt aber doch wohl vielmehr zu überſetzen: Hier habe ich nicht mehr Exemplare auftreiben können. Alſo handelt es ſich nicht um Originalzeichnungen Melanchthons, ſondern höchſtens um Abzüge von einem Holzſtock oder einer Kupferplatte. Melanchthon aber die Kunſt des Holzſchnitts oder Kupferſtichs zuzutrauen auf Grund einer unklaren Briefſtelle, wäre mehr als kühn.

2. ‚Vellem aliquem apud vos coniungere haec poëmata et addere venustas picturas ... Si istic possent venuste excudi, sperarem multis ingeniosis adolescentibus gratum opus fore.' Was alſo Melanchthon ſchickte, waren Gedichte, und er wünſchte, daß irgendein Nürnberger Künſtler oder Dilettant hübſche Bilder hinzufügte. Er würde es begrüßen, wenn beide Gedichte zuſammen in hübſcher Ausſtattung in Nürnberg neu gedruckt würden.

3. Demnach iſt ‚εἰκόνες' im Anfange des Briefes bildlich gebraucht für „beſchreibende Dichtungen". Wenn Melanchthon ſie ferner charakteriſiert: ‚tenuia opera et inchoata potius quam absoluta', ſo läßt ſich das nicht leicht überſetzen. Melanchthon will wohl ſagen, daß die Verfaſſer ſich auf Andeutungen beſchränkt, den Stoff nicht ausgeſchöpft und nicht völlig verarbeitet hätten. Körner nannte ſeine erſten Gedichte „Knoſpen", Melanchthon fällt ein anderer Vergleich ein: vordürerſche Skizzen, ‚tenuia opera': nicht ſo kräftig, ‚et inchoata potius quam absoluta': und nicht

ſo bis ins Detail mit liebevoller Sorgfalt ausgeführt wie Dürerſche Blätter.

4. Am meiſten Schwierigkeit ſcheint der Satz zu machen: ‚Nos delineavimus, alii colores addiderunt.‘ Sicher hat dieſer Satz Caro vornehmlich zu ſeiner Auffaſſung beſtimmt. Melanchthon will aber nur ſagen: Der Entwurf ſtammt von mir, die Ausführung von anderen.

Nur wenn wir die in Frage ſtehende Briefſtelle ſo deuten, — daß alſo hier Melanchthon Gedichte, nicht ſelbſtgezeichnete Andachtsblättchen verſendet —, ſtimmt ſie mit zwei anderen, die Caro auch ſchon zitiert hat: 1) Am 10. März 1536 ſchreibt Melanchthon an Fürſt Georg von Anhalt [1]): ‚Mitto C[elsitudini] V[estrae] Carmen de Icone Georgii. Hunc Indum sperabam gratum fore C. V., quae, quoties nomen suum cogitabit, intelliget se moneri, ut sit Ecclesiae et Reipub[licae] γεωργὸς, hoc est, colonus et exornator [2]) ... Mittam brevi et Christophori allegoriam ...‘ 2) Am 20. Juni 1536 ſchreibt Andreas Fricius Modrevius [3]) an Jan Laski einen inhaltreichen Brief [4]) aus Crotovium (jedenfalls nicht = Cracovia, ſondern „ein Ort in der Nähe und in vielfacher Verbindung mit Wittenberg“), der folgendermaßen ſchließt: ‚Proxime miseram tibi allegoriam Divi Christophori, quam Philippus mihi miserat, sed nescio quomodo per oblivionem non imposueram in fasciculum Divi Georgij allegoriam. Eam nunc mitto.‘ — Beide Male handelt es ſich offenbar um allegoriſche Gedichte, und dieſe meint ſicher auch Melanchthon in ſeinem Briefe an Veit Dietrich.

---

1) CR. III, 45. 2) Vgl. CR. III, 599.

3) Eine 1896 niedergeſchriebene Monographie über dieſen polniſchen Theologen und Politiker aus Caros Nachlaß iſt in der „Zeitſchrift der Hiſtoriſchen Geſellſchaft für die Provinz Poſen“, XX Jahrgang, 1. Halbband (Poſen 1905), S. 55—109 erſchienen. S. 96 ff. und S. 106 ff. beſpricht C. den Brief an Laski, S. 100 f. wiederholt er ſeine Vermutung von den von Melanchthon „in Form von Andachtsblättchen gefertigten farbigen Holzſchnitten“.

4) Abgedruckt in der ſeltenen Sammlung (Exemplar auf der Leipziger Univerſitätsbibliothek): Epistolarum ab illustribus ac claris viris scriptarum centuriae tres, ed. Simon Abbes Gabbema, Harlingae Frisiorum 1664, p. 19—23.

Beide Gedichte kann ich nun auch nachweisen. Sie sind in ganz gleicher Druckausstattung, mit derselben, die Erstechung des Riesen Goliath durch David darstellenden Lukas Cranachschen Titelbordüre[1]) geschmückt, bei Georg Rhaw in Wittenberg erschienen und in dem Sammelbande XVI. IX. 13 der Zwickauer Ratsschulbibliothek enthalten:

1. In icona divi Georgii carmen G. Aemilii Mansfeldensis. Item. Psalmus LXXXIIII. Quam dilecta tabernacula etc. De amanda et ueneranda Ecclesia Christi, Authore Phil. Mel. Vitebergae. 4 ff. 4°. 1ᵇ und 4ᵇ weiß. A 2ᵃ: In icona divi Georgii G. Aemylius. 3ᵃ: Epigramma in eundem. 3ᵇ: Psalmus LXXXIIII .... = CR. X, 520. 4ᵃ unten: Vitebergae apud Georgium Rhaw. Anno Domini 1536. Mense Februario. (= Panzer, Annales typographici IX 99, 313.)

2. In icona divi Christophori carmen Melchioris Acontij Vrsellani. Psalmus LXXXIIII. Quam dilecta Tabernacula etc. redditus ob Arcturo Frisio. Vitebergae. 1536. 4 ff. 4°. 4ᵇ weiß. 1ᵇ: In icona divi Christophori Melchior Acontius Vrsellanus. A iijᵃ: Psalmus LXXXIIII ... redditus ab Arcturo Frisio. 4ᵃ: Psalmus. Ecce quam bonum etc. Eodem autore (fehlt bei Panzer.)

Von den beiden Autoren ist Georg Ämilius oder Ämylius der bei weitem bekanntere. Er war der Sohn jenes braven Nikolaus Omler oder Ömler, der in Mansfeld manchmal den Knaben Martin Luther auf seinen Achseln zur Schule trug, und der erste Superintendent zu Stolberg im Harz, der diesen Titel führte, und starb am 22. (31. ?) Mai 1569[2]). Melchior Acontius aus

1) Schuchardt, Lucas Cranach des Älteren Leben und Werke, Leipzig 1851, II, 294.

2) Vgl. z. B. ADB. 1, 127 f., Haußleiter, Aus der Schule Melanchthons, Greifswald 1897, und Melanchthon-Kompendium, Greifswald 1902, Register s. v., Ed. Jacobs, Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte in der Provinz Sachsen II (1905), S. 239 f. Bei Goedeke, Grundriß II², S. 95 Nr. 36 und S. 191, Nr. 71 sind seine Werke aufgezählt, denen hinzuzufügen ist: 1. De miserabili casu adolescentis cuiusdam Thuringi, qui nuper in Albi flumine submersus est, elegia Georjii Aemylii ad Johannem Stigelium. Vitebergae anno 1537 mense Julio. 4°. 2. Propempticon Georgii Aemylii scriptum ad Melchiorem Acontium et Christophorum Pannonium

Urſel bei Frankfurt a. M. war mit Georg Sabinus und Jakob Micyllus befreundet [1]). Dagegen habe ich über Arcturus Frisius, der zu der Chriſtophorus-Allegorie zwei Pſalmenüberſetzungen beigeſteuert hat, nichts in Erfahrung bringen können [2]). — Die beiden Gedichte von Acontius und Ämilius hat Joh. Gaſt in ſeine Anthologie aufgenommen, die zuerſt in Baſel 1539 unter dem Titel: ‚Scholae christianae Epigrammatum libri duo ex uarijs Christianis poëtis decerpti in vsum adolescentulorum', in zweiter Auflage ebenda 1543 unter dem Titel: ‚Epigrammatum libri II ex Christianis poëtis collecti autore Jo. Gastio Brisacensi' erſchien (p. 392 bzw. 388 und 398 bzw. 394).

Zum Schluß müſſen wir auf eine Stelle in Melanchthons Brief an Veit Dietrich noch einmal zurückkommen. Melanchthon ſchreibt in bezug auf die beiden Gedichte: ‚Nos delineavimus, alii colores addiderunt.' Die den Gedichten zugrunde liegenden Ideen nimmt er alſo für ſich in Anſpruch. Für die Chriſtophorus-Allegorie ſind wir nun in der glücklichen Lage, den Entwurf Melanchthons noch darbieten zu können. Wie Melanchthon den Verſifexen ſeiner schola privata Themata ſtellte, ſo gab er gewiß gelegentlich auch anderen Schulmeiſtern Anleitung zur Vornahme ſolcher Übungen. Zu dieſem Zwecke brachte er auch den folgenden Entwurf zu Papier, der in der Stephan-Rothſchen Handſchrift XXXVI der Zwickauer Ratsſchulbibliothek fol. 53^{b}—54^{a} ſich erhalten hat:

Apologus prosa oratione de imagine Christophori conscriptus a Phil. Melanch:

Neque vero inutile fuerit interdum proponere talia argumenta adolescentibus ad acuenda et exercenda ingenia. Ad hunc

abeuntes in Sylesiam. Anno 1537 Mense Februario ... A. E.: Vitebergae per Josephum Clug 1537 mense Septembri. 4° (vgl. St u. Kr. 1905, S. 408 f. A. 6; Melchior Acontius iſt unſer zweiter Autor, Chr. Pannonius Chr. Preiß oder Preuß, Trotzendorfs Mitarbeiter in Goldberg, † 1590, vergleiche Jöcher, Gelehrtenlexikon 3, 1766).

1) ADB. 1, 41. Kroker, Luthers Tiſchreden in der Matheſiſchen Sammlung, Leipzig 1903, S. 140, Nr. 192, wo weitere Literatur.

2) Nur ein ‚Arcturo Frisio' gewidmetes Gedicht habe ich gefunden in Ioannis Gigantis Northusiani sylvarum libri IIII, Vitebergae 1540, p. 48^{a}.

vsum arbitror initio Christophori imaginem confictam esse, quę significat Doctorem Euangelij. Is enim Christum gerit monstrandum alijs hominibus. Oportet autem magnum animi robur esse in tali. Ideo pingitur magna corporis mole. Nam infinita pericula subeunda sunt docenti Euangelium. Ideo per mare ac medios fluctus incedit, et vndique circum eum natant varię beluę minantes ei exitium. Puer paruulus est. Nam potentia Christi aliquando perexigua videtur. Laborant et periclitantur apostoli nec videntur adiuuari a Christo, et queritur Christophorus inusitatum pondus esse. puer ipse opprimit baiulum. Sepe enim deus ipse videtur aduersari ac irasci et terret pios ac pene ad desperationem adigit. Interim tamen erigit se ille Poliphemus ac sustentat se quadam arbore. hoc est: sancti in terroribus sustentant et erigunt se verbo Dei. et illa arbor primum arida postea florere incipit. Nam verbum parit multos bonos fructus, seruat et doctorem et Ecclesiam. Quamquam impij iudicent doctrinam ineptam et inutilem esse etc. Preit autem in littore senex cum lichno. is significat prophetas, qui ante Christum natum de eo vaticinati sunt et testimonio suo nos confirmant. Neque vero deest victus pijs, tametsi impij vbique cupiant eos oppressos esse. Ideo secum in pera piscem ac panem gerit. Vides, quam apte in hac pictura significatum sit, qualem esse et quid sustinere Christianum, precipue Doctorem Euangelij oportet. Merito igitur laudata est hęc imago et in omnibus picta templis, non vt per superstitionem coleretur, sed vt admoneret nos nostrę conditionis etc.

Endlich hat auch Melanchthon ſelbſt eine dichteriſche Erklärung des Chriſtophorusbildes gegeben. Sie ſteht CR. X, 549. Dieſes Gedicht findet ſich aber auch in der genannten Zwickauer Handſchrift fol. 52[a] [1]), und hier lieſt man darunter die Bemerkung: ‚Vide infra folio 53‘; ſchlägt man fol. 53[a] auf, ſo findet man noch folgende Fortſetzung:

Accinctum lateri piscem cum pane gerebat,
In quorum lassus robore ferret iter.

1) Varianten: Z. 4 portat ſtatt gestat, Z. 8 optime ſtatt maxime, Z. 10 negant, Z. 12 illa.

Sic pater omnipotens firma spe roborat omnes
Afflictos, semper curat alitque suos.
Immenso pictor finxit quoque corpore sanctum
Membraque plus aequo grandidiora [1]) dedit.
Est enim excelsę semper prestantia mentis
Optanda, vt tantis par sit vbique malis.
Ingreditur properans succinctus vestibus heros
Et maris ampliuagi cuncta pericla subit,
Cum nunquam mundi studijs agitata labascit
Mens, quorum Christus corda quieta tenet.
Postremo mortem diuo consciscere pergit
Impia gens Christo, gens inimica deo:
Flagrantem capiti galeam imposuere, sed hęc vis
Non mouit magni pectora pęna viri.
Posthac suppositum flammis ardentibus vrgent
Et celeri cupiunt morte perire senem,
Indomita virtute manet mens dedita Christo
Tristibus et nunquam frangitur illa minis.

1) Links a. R. von Roth: graciliora, rechts von anderer Hand: Et vehementer ei grandia membra dedit.

Rezenſionen.

1.

Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris: **Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae** e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis opera et studio **Hippolyti Delehaye.** Bruxellis 1902. LXXVI, 1180 SS. fol.

Ein Rieſenwerk liegt vor uns in dieſem neuen Bande der „Acta Sanctorum", das durch langjährigen hingebenden Fleiß entſtanden, der Ausgabe des „Martyrologium Hieronymianum" de Rossi-Duchesne's in nichts nachſteht, ja in Hinſicht auf die Schwierigkeiten, die dabei zu überwinden waren, noch größere Anforderungen an den Bearbeiter geſtellt hat. Die Zahl der Handſchriften, welche Synaxarien, d. h. die Heiligenlegenden jedes Tages im Jahr in verkürzter Geſtalt enthalten, iſt ſehr beträchtlich und die Varianten der einzelnen Formen und Texte ſind Legion. Delehayes Abſicht war nun darauf gerichtet, das Synaxar ſpeziell von Konſtantinopel, dem orientaliſchen Neurom, herauszugeben: er hat dieſe ja überhaupt nur annähernd lösbare Aufgabe ſo angefaßt, daß er zunächſt als Text den Wortlaut des jetzt in Berlin befindlichen, aus dem 12. o. 13. Jahrhundert ſtammenden Codex Sirmondianus (S) abdruckt und dazu die Varianten des nächſtverwandten Parisinus Sa anmerkt. In dieſem Text ſind zur bequemen Überſicht die einzelnen Commemorationen numeriert. Die untere Hälfte der Seite nimmt ein mit *Synaxaria selecta* bezeichneter Apparat ein, in welchem das Reſultat der Durchforſchung der übrigen zahlreichen Handſchriften dargeboten wird, und zwar in einer praktiſch erſonnenen, verkürzten Form. Meiſtens wird einfach durch Angabe der Ziffern notiert, welche Commemorationen die betreffende Handſchrift hat; über den Wortlaut iſt damit nichts ausgeſagt. Weiſt der Text jedoch wichtige Varianten auf, ſo wird er in extenso unten neu abgedruckt. Eine „Ausgabe" iſt das natürlich nicht, ſo wenig

wie de Rossi-Duchesne's „Martyriologium Hieronymianum", aber es ist das zurzeit einzig Erreichbare und gibt für weitere Arbeit einen festen Untergrund ab. Ja, ob überhaupt so etwas wie eine Ausgabe ein erreichbares Ziel ist, hängt von der Beantwortung einer anderen Frage ab, nämlich der, ob das „Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae" wirklich eine faßbare einheitliche Größe ist, d. h. ob dieser gesamten, mit Verkürzungen und Erweiterungen allerart versehenen Handschriftenmasse ein einziges Werk zugrunde liegt. Delehaye nimmt das an und deutet durch die Technik seines Druckes zugleich an, daß S diesem Urtext relativ am nächsten steht: als die nächsten Verwandten der Klasse S gelten ihm H P D F, während B und C weiter abstehen: ein später Ausläufer ist M.

Es lohnt sich, diese These an einem auch sachlich interessanten Beispiel zu prüfen. Die schon Euseb bekannten Akten des Karpos Papylos und der Agathonike hat in ihrer ältesten Fassung Harnack zuerst gewürdigt, nachdem sie bereits Aubé veröffentlicht hatte: einen Abdruck des Textes bieten v. Gebhardt S. 13 ff. und Knopf S. 11 ff. ihrer Sammlung. Die Quelle ist eine Menologienhandschrift der Pariser Bibliothek, die unter dem 13. Oktober die Akten bringt. Die letzte Entwickelungsstufe der Legendenbildung zeigt demgegenüber der Text des Symeon Metaphrastes, wie er in den Acta Sanctorum Aprilis t. II, p. 968 ff. und bei Migne gr. t. 115, p. 105 ff. gedruckt ist. Mitten zwischen beiden Formen steht nun, was die Synaxarientexte zum 13. Oktober anmerken (S. 133 ff. Delehaye). Besonders ausführlich ist die Gruppe F B, aber sie weicht in bemerkenswerter Weise von dem Metaphrastestexte (Me) ab. Bei Me gehören Karpos und Papylos der pergamenischen Kirche an, weilen aber zurzeit in Thyatira, ihre Eltern sind *σφόδρα φιλάρετοι*, also jedenfalls Christen. F weiß, daß Karpos Sohn eines Götzenbildhauers in einem Flecken *Γόρδα* ist, Papylos aus Thyatira stammte (so auch Me) und einen *secundarius* [1]) zum Vater hat: beider Wirkungsstätte ist Pergamon: zu Beginn des Martyriums sind sie an einem anderen, ungenannten Orte (Ephesus?). Der Richter ist in F der proconsul Valerianus, während ihn Me Valerius nennt und als *συγκάθεδρος* des Kaisers, d. h. als seinen Mitregenten bezeichnet, wie er denn auch *βασιλεῦ* angeredet wird. In beiden Quellen hören wir, daß die Märtyrer, an Pferde gebunden, erst nach Sardes, dann bis Pergamon laufen müssen: aber nur F gibt an, daß der erste Weg 36, der zweite über 40 Meilen weit ist und daß Sara vor Pergamon eine Haltestelle gebildet habe. Die Martern malt Me mit größter Breite aus, was in F schon der Raum verbietet; ein merkliches Plus hat Me, wenn er die Märtyrer drei Tage in einer Kalkgrube stehen läßt: dafür kann

1) Ist das = *δευτεράριος* (= Vizeabt eines Klosters)?

aber F einen Löwen aufweiſen, der mit menſchlicher Stimme redet und durch ſein Brüllen die Verfolger hindert, ihrer Grauſamkeit freien Lauf zu laſſen. Als ſie dann ins Feuer geworfen werden, iſt plötzlich die Schweſter des Papylos, Agathonike, ihre Genoſſin — aber der Ofen verliſcht. F ſagt uns den Grund, den Me verſchweigt: ein Wolkenbruch überſchwemmt das Feuer. Trotz alledem wird ſich urteilen laſſen, daß der Text von F aus derſelben Quelle exzerpiert iſt, die auch der Umarbeitung des Metaphraſten zugrunde liegt. Vielleicht iſt ſie im Vaticanus gr. 797, einem September und Oktober umfaſſenden Menologium, auf das Ehrhard [1]) hingewieſen hat, noch erhalten.

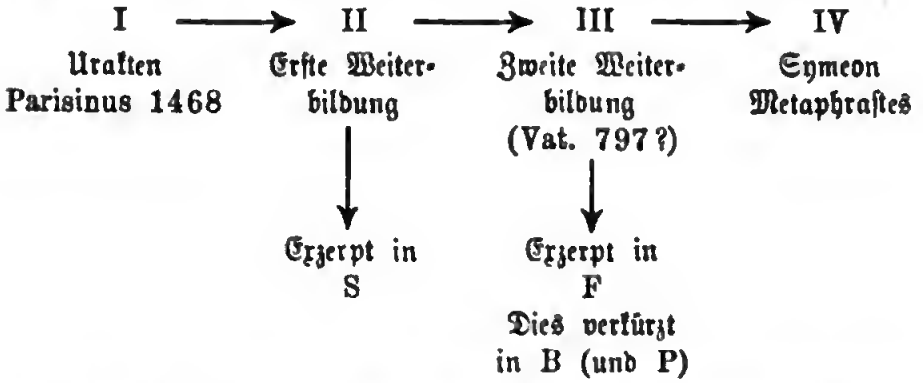
Einen von F und Me weſentlich verſchiedenen Text bietet nun aber S. Der Anfang freilich zeigt nur geringe Abweichungen: wie in F Me wird auch hier das Martyrium unter Decius angeſetzt, die Märtyrer ſind *ἰατροὶ τὴν τέχνην* und Karpos iſt zum Biſchof von Pergamon *μετὰ τὴν ἄφιξιν Ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ εὐαγγελιστοῦ* [2]) eingeſetzt worden. Der proconsul Valerianus leitet die Unterſuchung und läßt die Heiligen gleichfalls mit Pferden nach Sardes ſchleifen, dort anbinden und ſchinden, während des Papylos Diener Agathodoras totgeprügelt wird. In der nun beginnenden zweiten Hälfte weicht die Darſtellung aber völlig von F Me ab und ſtimmt dafür auffällig mit den alten Akten überein. Karpos lacht bei der Marter und antwortet, nach dem Grunde gefragt, *ὅτι εἶδον τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐχάρην*. Dann werden die Märtyrer ins Feuer geworfen, und Agathonike, die hier (ebenſo wie in F Me) zur Schweſter des Papylos gemacht wird, entkleidet ſich und *ἐφήπλωσε καὶ αὐτὴ ἑαυτὴν ἐπὶ τοῦ πυρός*: auch der Ausdruck wie in den alten Akten. Im Feuer ſterben *ἀμφότεροι*, d. h. Karpos und Agathonike: Papylos iſt alſo (wie in den alten Akten erzählt wird) bereits vor dem Scheiterhaufen geſtorben. Die Tiergeſchichten ſamt dem wunderbaren Regen und der dadurch nötig werdenden Enthauptung fehlen.

Wir haben alſo in F einen Text erhalten, der zwiſchen den Urakten und der von F (Me) gebotenen Form eine Zwiſchenſtufe darſtellt. Da nun aber F ſich auf einen ausführlichen Text zurückführt, der auch Me vorgelegen hat, kann ſich, wie ſo wie ſo wahrſcheinlich, die Entwickelung der Legendenbildung nicht innerhalb des Synaxars vollzogen haben, ſondern nur innerhalb der Menologientexte, die dann in den Synaxarien exzerpiert ſind. Es laſſen ſich alſo folgende ausführliche Erzählungen

1) Die altchriſtl. Literatur II, 1, S. 579. Einige Bedenken erweckt der im Hagiographiſchen Katalog der Vaticana gegebene Vermerk, daß der Text endigt *θριαμβευόμενοι ἐμαστίζοντο*. Die Geißelung kommt weder in F noch Me am Ende.

2) Derſelbe Ausdruck begegnet in der Vita Polycarpi 3, 1: *μετὰ δὲ τὴν τοῦ ἀποστόλου ἄφιξιν διεδέξατο ὁ Στρατάλας κτλ.*

des Martyriums, die eine fortlaufende Entwickelungsreihe darstellen, in Menologien erschließen:



Das für die Entstehungsgeschichte des großen Synaxars Wesentliche ist, daß die beiden Exzerptformen S und F voneinander unabhängig sind und auch nicht auf eine gemeinsame Quelle, ein Ursynaxarium, zurückgehen können. Die in F gebotene Form kehrt anscheinend in ihrem ganzen Umfange in D zum 28. Juni wieder, an welchem Tage die *ἰατροὶ τὴν τέχνην* passend mit ihren Kollegen Kyros und Johannes zusammen in D N R aufgeführt werden. Sowohl zum 13. Oktober wie zum 28. Juni notieren sie H P, die ältesten erhaltenen Handschriften: deren leider nur sehr knappe Form ist aus der Edition des Codex P durch Dmitrievskij [1]) ersichtlich, wo es p. 13 (zum 13. Oktober) heißt: *ἄθλησις τῶν ἁγίων μαρτύρων Παύλου Κάρπου καὶ τῆς συνοδίας αὐτῶν, ἰατρῶν τὴν (ἰατρικὴν* Cod.) *τέχνην· καὶ ὁ μὲν ἅγιος Κάρπος ἐπίσκοπος ἦν, ὁ δὲ Πάυλος διάκονος χειροτονηθεὶς ὑπὸ τοῦ Κάρπου. ἐπὶ Δεκίου βασιλέως καὶ ⟨Οὐαλεριανοῦ* einzuschieben⟩ *ἀνθυπάτου τῆς Ἀσίας.* Die Eintragung p. 84 zum 28. Juni ist noch kürzer, nennt aber Agathodoros und Agathonike mit Namen. Welcher Text hier vorgelegen hat, ist schwer zu sagen: die Datierung des Martyriums unter den Kaiser Decius und den proconsul spricht für die in F gebotene Form.

Dies eine Beispiel mag zeigen, daß die Entstehungsverhältnisse des Synaxars sogar noch in der handschriftlichen Überlieferung sich wiederspiegeln, und daß vermutlich nicht einfach ein „Ursynaxar" den sämtlichen Texten zugrunde liegt, an das sich dann nur gelegentliche Erweiterungen anschlossen. Die uns vorliegende, durch Angabe der Gedächtniskirchen für die Konstantinopeler Kirche festgelegte Überlieferungsmasse scheint ein erheblich komplizierteres Gebilde zu sein, als Delehayes kurze Andeutungen pag. 21 ff. es erkennen lassen. Nimmt man zu dem hier Dargelegten

1) Opisanie liturgičeskich rukopisej Tom. I *Τυπικα* ed. Alex. Dmitrievskij. Kiew 1895.

die Beobachtungen, die v. Dobſchütz in ſeiner eingehenden und gelehrten Beſprechung der Delehayeſchen Ausgabe in den Gött. Gel. Anz. 1905, S. 544—574 ſpeziell mit Rückſicht auf die Theklalegende angeſtellt hat, ſo zeigt ſich, daß für die Aufhellung der Entſtehungsverhältniſſe noch ſehr viel zu tun iſt. Zugleich tritt aber auch der Wert des Synaxars als einer Bibliothek, in die ſich zahlreiche Reſte verlorener Legendentexte gerettet haben, erſt in das rechte Licht, und für den Hiſtoriker, der ſich nicht bloß für die Urform, ſondern auch für die Entwickelungsgeſchichte einer Legende intereſſiert, iſt hier noch reiches Material vorhanden: für zahlreiche Martyrien und Legenden bleibt ohnehin das Synaxar unſere einzige Quelle.

Den Wert ſeiner Ausgabe hat der Herausgeber noch durch einen Anhang von Adnotationes erhöht, welche reichliche bibliographiſche Nachweiſungen zu den einzelnen Commemorationen liefern und ohne abſolute Vollſtändigkeit zu beanſpruchen, die wichtigſte Edition der betreffenden Vita oder des Martyriums und die den Suchenden weiterführende Literatur angeben. So iſt uns in dieſem Folianten ein Werk geſchenkt worden, das vorzüglich geeignet iſt, das Studium der Heiligenakten zu fördern und hoffentlich dazu beitragen hilft, daß dieſe Literatur für die Geſchichte der alten Kirche ebenſo verwertet wird, wie es mit den lateiniſchen Vitae Sanctorum im Mittelalter längſt der Fall iſt.

Jena. **Hans Lietzmann.**

2.

תורה נביאים וכתובים. **Biblia Hebraica.** Adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, J. W. Rothstein, V. Ryssel edidit **Rud. Kittel**, professor Lipsiensis. Pars I. (Genesis — Regum), Pars II. (Jesaja — Chronica). Lipsiae, J. C. Hinrichs, 1905—1906 (XII u. 1320 pp.). gr. 8°.

M 8.—, geb. in 1 Band *M* 10.—; geb. in 2 Bänden *M* 10.40.

Den Plan einer neuen Ausgabe der hebräiſchen Bibel hatte Kittel bereits 1901 angekündigt in einem Leipziger Univerſitätsprogramm unter dem Titel: „Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Aus-

gabe der hebräiſchen Bibel, Studien und Erwägungen“ (ſeparat erſchienen bei Deichert, Leipzig 1902). Jetzt liegt, nachdem im vorigen Jahre der erſte Teil erſchienen war, das ganze Werk in zwei Teilen vor. Wir erhalten in ihm einerſeits einen Abdruck des vollſtändig vokaliſierten und akzentuierten maſoretiſchen Textes nach der ſeltenen, 1524 bis 1525 durch Rabbi Jakob ben Chajjim beſorgten editio Bombergiana II, deren Punktierung im allgemeinen genau wiedergegeben und nur, wie die Prolegomena zur Biblia p. IV ausführen, da wo offenbar fehlerhafte Inkongruenzen im Druck vorliegen, korrigiert iſt; anderſeits unter dem Texte eine beſchränkte Auswahl der wichtigſten Textvarianten und der beſten Konjekturen moderner Exegeten zur Emendation des Textes. Das Werk ſoll, wie der Herausgeber bei anderer Gelegenheit geſagt hat, „eine die üblichen Texte erſetzende, für die Hand der Studenten, Geiſtlichen uſw. beſtimmte Handausgabe“ ſein, alſo nicht ſo ſehr ein Buch für den engen Kreis der Gelehrten, als ein Hilfsmittel für Lernende.

Schon an das Erſcheinen des erſten Teils hatten ſich mehrfache Diskuſſionen geknüpft, welche die Berechtigung eines derartigen unveränderten Wiederabdrucks des Maſoretentextes ohne Emendation in Frage ſtellten. Nachdem zuerſt Oort in der „Theologisch Tijdschrift“ 1905, p. 361 f. in einer kurzen Beſprechung dieſen Standpunkt eingenommen hatte, betonte ihn Gieſebrecht aufs neue in einer längeren Rezenſion der „Theol. Literaturzeitung“ 1906, Nr. 13. Auf erſtere hat Kittel in einem ausführlicheren offenen Briefe geantwortet, der in der genannten holländiſchen Zeitſchrift 1905, p. 555 ff. erſchien, und der als Antwort auf Gieſebrechts Rezenſion, mit verſchiedenen neuen Anmerkungen verſehen, als Beiblatt zur „Theol. Literaturzeitung“ 1906, Nr. 13 nochmals zum Abdruck gelangte. Da es ſich um prinzipielle Fragen handelt, ſo ſei hier etwas näher darauf eingegangen.

Zuerſt mag feſtgeſtellt werden, daß eine Ausgabe des Alten Teſtaments, auch eine kritiſche, es an ſich nicht mit der Literarkritik, ſondern nur mit der Textkritik zu tun hat. Die Literarkritik verſucht den ja meiſt recht komplizierten Entſtehungsprozeß der altteſtamentlichen Schriften klarzuſtellen; ſie will nachweiſen, wie verſchiedene Hände an ihrem Zuſtandekommen beteiligt waren und wie das jetzt als Einheit Vorliegende ſeiner Entſtehung nach keineswegs einheitlich iſt; ſie geht alſo darauf aus, Urſprüngliches und Sekundäres auseinander zu ſondern. Die Literarkritik iſt vor allem Quellenkritik. Dieſe literarkritiſche Aufgabe läßt ſich gegebenenfalls mit der einer Ausgabe des Textes verbinden, wie das ja mehrfach ſchon unternommen worden iſt, ſo in Haupts „Sacred Books of the Old Testament“, ſo in Kautzſchs Bibelüberſetzung oder in Nowacks Kommentarwerk.

An ſich jedoch iſt dieſe Aufgabe nicht der Zweck einer Textausgabe. So wenig wir Homer oder irgend einen anderen Autor mit Quellenſcheidung

herausgeben, ſo wenig iſt dies nötig bei einer Ausgabe des Alten Teſtaments. Eine ſolche ſoll vielmehr nur diejenige Geſtalt des Textes bieten, die die bibliſchen Bücher nach Beendigung des eigentlichen literariſchen Entſtehungsprozeſſes erhalten haben. Im einzelnen Falle ſind freilich die Grenzen zwiſchen Literarkritik und Textkritik nicht immer ſicher feſtzuſtellen, aber prinzipiell unterſcheiden ſie ſich dadurch, daß die Literarkritik die Entſtehung der einzelnen Schriften verfolgt, ſoweit dieſe auf bewußter Erweiterung und Umbildung des Textes beruht, die Textkritik dagegen hat es mit all den Textzutaten und Textveränderungen zu tun, die der als literariſches Werk fertige Text im Laufe der Zeit unwillkürlich erlitten hat. Sie vergleicht die handſchriftliche Überlieferung und wählt das Richtige aus ihr aus, ändert eventuell auch ohne äußere Bezeugung durch Konjektur oder ſtreicht gewiſſe Stücke, aber immer nur inſoweit, als dadurch unwillkürliche Textentſtellungen beſeitigt werden. Es iſt z. B. ſelbſtverſtändlich, daß eine Textausgabe es nicht mit den Reden des Jeſaja, ſondern mit der großen Kompoſition des Jeſajabuches, wie dieſes als fertiges Werk aus den Händen des letzten Redaktors hervorgegangen iſt, zu tun hat. Natürlich iſt die Grenze hier gelegentlich fließend. Es gibt manchmal Zuſätze, die erſt nach der beendigten letzten Redaktion hinzugekommen ſind. Dieſe wird man im Texte belaſſen, wenn ſie in der geſamten uns vorliegenden Textüberlieferung vertreten ſind; man wird ſie ausſcheiden, wenn ſie nur in einzelnen Handſchriften, einzelnen Verſionen oder in einzelnen Gruppen von Handſchriften oder Verſionen ſich finden. Obwohl aber in ſolchen Fällen das Urteil zweifelhaft bleiben kann, iſt das Prinzip, welches völlig klar iſt, feſtzuhalten. Das ideale Ziel einer Textausgabe iſt die Herſtellung des Textes in derjenigen urſprünglichen Geſtalt, welche die einzelnen Schriften nach Beendigung der letzten bewußten Redaktion als Erbauungsſchriften der jüdiſchen Gemeinde erhalten haben. Natürlich iſt hierbei jedes Buch für ſich zu behandeln, da der Termin der Endredaktion bei den einzelnen verſchieden iſt. Für den Hexateuch fällt dieſelbe in die Zeit nach 400 vor Chriſtus, für die übrigen Bücher ein gut Teil ſpäter, für die jüngſten vielleicht ſogar bis in den Anfang des 1. Jahrhunderts vor Chriſtus.

Wir ſind nun in der glücklichen Lage, Textzeugen zu beſitzen, die faſt bis in die Zeit, um die es ſich uns handelt, hinaufreichen: es ſind abgeſehen von einzelnen Paralleltexten die alten Überſetzungen, ſpeziell die alexandriniſche der Septuaginta und die ſamaritaniſche des hebräiſch-ſamaritaniſchen Pentateuchs. Durch Rücküberſetzung dieſer alten Texte ins Hebräiſche iſt es möglich, Bibeltexte zu erhalten, wie ſie die jüdiſchen Gemeinden im 3. und 2. Jahrhundert vor Chriſtus geleſen haben, alſo Texte, die nicht nur bedeutend älter ſind als der Konſonantentext der Maſoreten, ſondern die uns auch die Ausſicht bieten, nahezu die von uns geſuchte Urgeſtalt der betreffenden Schriften in dem oben bezeichneten Sinne wiederzugewinnen.

Damit wäre nun eigentlich die Aufgabe einer kritiſchen Ausgabe des Alten Teſtaments klargeſtellt, wenn nicht ein Einwand erhoben würde. In ſeiner oben erwähnten Broſchüre „Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräiſchen Bibel“ S. 43 ff. betont Kittel, daß der Text der LXX nicht kurzerhand als Textzeuge und ſeine Abweichungen nicht einfach als Varianten in Rechnung geſtellt werden dürften. Er weiſt darauf hin, daß die LXX eine ſelbſtändige Rezenſion des hebräiſchen Textes darſtellen, die eine von dem maſoretiſchen Texte teilweiſe erheblich abweichende Überlieferung, eine ſelbſtändige Darſtellung des Gegenſtandes biete. Zwar gehen, wie er ausführt, beide Textgeſtalten, LXX wie MT, in letzter Linie auf ein und dieſelbe Grundlage zurück, aber beide hätten auf dem Punkte, wo wir ſie miteinander vergleichen könnten, bereits einen langen Weg für ſich allein zurückgelegt und ſeien damals ſchon zwei relatio ſelbſtändige Größen geworden. Es ſei darum unerlaubt, dieſe beiden Textſtrömungen, die als Parallelrezenſionen anzuſehen ſeien, zu vermiſchen und zuſammenzuarbeiten, als ob es ſich einfach um Abſchriften ein und derſelben Abkunft handele, deren Verſchiedenheiten lediglich Varianten desſelben Typus darſtellten; man dürfe nicht unter Abſchätzung der höheren Wahrſcheinlichkeit der einen oder anderen Überlieferung ein drittes aus ihnen machen, vielmehr ſei entweder der eine oder der andere der beiden Texte als Grundlage und Norm hinzuſtellen und nur in zweifelhaften Fällen der andere zu Hilfe zu ziehen.

Iſt dieſe ſcharfe Auseinanderhaltung der beiden „Rezenſionen“ richtig? Wie mir ſcheint, ſind die Bedenken, die Gieſebrecht gegen ſie erhoben hat („Theol. Lit.-Ztg.“ 1906, Nr. 13), nicht unberechtigt. Er betont, daß wir nach dem uns vorliegenden Material keine Veranlaſſung haben, ſchon für die Zeit um 300 vor Chriſtus jene Unterſcheidung von zwei Rezenſionen der hebräiſchen Bibel anzunehmen. Es liegt kein Grund vor, ſchon damals ſtatt von handſchriftlichen Abweichungen von zwei ſcharf geſonderten Gruppen oder Familien der Handſchriften zu reden. Das wäre übrigens auch nicht einmal wahrſcheinlich, denn es bliebe wenig Zeit für jenen langen Weg, den beide Rezenſionen bis zur Überſetzung der LXX für ſich zurückgelegt haben ſollen, wenn beide doch jene Endredaktion des 4., bzw. des 3. und 2. Jahrhunderts zur Vorausſetzung haben. Es kommt hinzu, daß faktiſch auch Kittel dieſem Prinzipe nicht ſtrikte zu folgen geneigt iſt, indem er zur Wiedergewinnung des Urſprünglichen den maſoretiſchen Text auch nur im großen und ganzen als Norm anſehen möchte und in ſehr vielen Fällen ebenſo wie andere die LXX zur Korrektur heranzieht. Damit iſt das Prinzip der Auseinanderhaltung der beiden Rezenſionen ſo wie ſo durchbrochen. In Wahrheit iſt die Vorſtellung einer ſchon zur Zeit der LXX geſchloſſenen maſoretiſchen Texttradition, welche ſelbſtändig neben der von den LXX befolgten geſtanden

hätte, nicht zu erweiſen. Methodiſch iſt es alſo nicht gerechtfertigt, das Urſprüngliche „in der Richtung", wie Kittel ſich ausdrückt, der einen oder der anderen Textſtrömung zu ſuchen; vielmehr iſt der Verſuch nicht abzuweiſen, wie er ja auch tatſächlich immer geübt wird, aus beiden Traditionsſtrömungen durch Kritik den urſprünglichen Text zu eruieren. Das ideale Ziel bleibt in dieſer Hinſicht dasjenige, welches ſich Haupts „Sacred Books" geſteckt haben.

Es fragt ſich jedoch, wie weit dies Ziel gegenwärtig erreichbar iſt.

Dem Herausgeber der „Biblia" boten ſich verſchiedene Wege, ſeinen Plan einer Neuausgabe der hebräiſchen Bibel zu verwirklichen: aut textum continuum et emendatum proponimus ... aut textu masoretico sicut traditus est quasi fundamento editionis nitimur et occasione data lectionibus variis vel consiliis ad textum emendandum in notis positis interpretamur. Für das erſtere Verfahren hatte ſich Kittel früher in der genannten Broſchüre S. 77 f. ausgeſprochen. Er betonte, daß dies nicht nur bei einfachen Schreibverſehen und ſonſt offenkundigen Fehlern bequem ſei, weil es dem Leſer Mühe erſpare, ſondern daß es auch prinzipiell unbedingt das Richtige ſei, weil nur ſo die neue Textgeſtalt in ihrer Einheitlichkeit und als geſchloſſenes Ganze zur Geltung kommen könne. In der „Biblia" ſelbſt iſt der Herausgeber von dieſem anfänglichen Plane zurückgekommen und hat den maſoretiſchen Text unverändert abgedruckt. Als Grund gibt Kittel ſelbſt in ſeinem Schreiben an Oort die Unentbehrlichkeit der Maſora an, d. h. der Punktation und ſpeziell der Akzentuation. Hierüber zuerſt ein Wort. Es iſt klar, daß auch bei geringfügiger Emendation des textus receptus das Punktationsſyſtem der Maſoreten in die Brüche geht. Aber wäre das ein ſo unerſetzlicher Schade? In Wahrheit bedeutet doch die Punktation nichts anderes als einen Kommentar der tiberienſiſchen Gelehrten zum überlieferten Konſonantentext, der prinzipiell nicht mehr und nicht weniger wichtig iſt als manche anderen älteren Verſionen oder Kommentare. Wie wir die letzteren in einer Ausgabe der hebräiſchen Bibel entbehren, ſo iſt nicht einzuſehen, warum wir nicht auch jene unbeſchadet entbehren könnten, zumal ihr tatſächlicher Wert für das hiſtoriſche Verſtändnis des Textes doch nicht allzu groß iſt. Man könnte z. B., wie es Kittel ſelbſt ſeinerzeit vorſchlug, ein vereinfachtes Syſtem der Punktation anwenden: Vokaliſation und einige Hauptakzente. Die Weglaſſung der genauen Akzentuation würde für die Hebräiſch Studierenden keinen erheblichen Verluſt bedeuten; ſo wie ſo finden ſich unter den Studierenden nur wenige, die ſie wirklich kennen. Den maſoretiſchen Text ſelbſt würde man bei einer ſolchen Vereinfachung des Punktationsſyſtems jedenfalls noch längſt nicht über Bord werfen, ſo daß alſo Kittels Einwand dies Verfahren nicht träfe, wenn er bemerkt: „Wer den MT vollſtändig über Bord werfen wollte, wäre in der Gefahr, den unkundigen Leſer (Studenten uſw.)

über den überaus subjektiven Charakter einer Menge von Textänderungen zu täuschen." Denn vor der Hand handelt es sich gar nicht um Beiseitesetzung des masoretischen Konsonantentextes, also gar nicht um Textänderungen, sondern nur um die Punktation. Ein Aufgeben des strengen masoretischen Punktationssystems wäre also wohl kein entscheidender Grund gegen die Aufnahme der Emendationen in den Text selbst. Eine völlige Beiseitesetzung der masoretischen Überlieferung kann nur dann als ein Ding der Unmöglichkeit bezeichnet werden, wenn damit der Konsonantentext gemeint sein soll. Will man deshalb einen emendierten Text bieten, so darf jedenfalls nicht unterlassen werden, den masoretischen Konsonantenbestand, soweit er abweicht, in den Anmerkungen zu notieren, um dem Studierenden jederzeit die Möglichkeit zu bieten, die Textänderungen zu erkennen und zu beurteilen. Theoretisch wird sich gegen das Recht eines solchen Verfahrens nichts einwenden lassen. Ja ich betrachte dies als das einmal zu erstrebende ideale Ziel auch für eine den Studierenden dienende Handausgabe der hebräischen Bibel.

Trotzdem scheint mir gerade für den letzteren Zweck der bezeichnete Weg vorläufig noch nicht empfehlenswert zu sein. Jeder wird die Fülle des Scharfsinns und Fleißes bewundern, der in dem Hauptschen Werke der „Sacred Books" steckt und sie als wesentliche Förderung der alttestamentlichen Arbeit betrachten; aber das ist ein Werk für den engen Kreis der Gelehrten, nicht für Lernende. Gerade dies Werk zeigt doch recht deutlich, wie subjektiv vorläufig noch eine kritische Wiederherstellung des hebräischen Bibeltextes sein muß. Wir stecken noch mitten in der Arbeit, und wichtige Vorarbeiten fehlen noch, ehe das erreichbare Ziel wirklich erreicht ist. Oben an steht das, was de Lagarde seinerzeit mit Riesenkräften begann, die Herstellung einer kritischen Septuagintaausgabe. Aber zu dieser fehlt vor der Hand nicht nur dies und jenes, sondern noch gerade die Lösung grundlegender Fragen, wie z. B. der Luzianfrage. Erst wenn man auf dem Gebiete der Septuagintaforschung weiter vorgeschritten sein wird, wird eine Rückübersetzung der Septuaginta ins Hebräische mit Erfolg versucht und damit die wichtigste Hilfe zur Herstellung eines kritisch emendierten hebräischen Bibeltextes gewonnen werden können. Solange das nicht der Fall ist, ist zwar der Versuch einer kritischen Ausgabe nicht a limine abzuweisen — denn nur durch Versuche und Tasten gelangen wir vorwärts —, und daß auch der Herausgeber der „Biblia" dieser Meinung ist, lehrt seine Beteiligung an dem Hauptschen Bibelwerke. Jedoch für eine den Studierenden dienende Handausgabe scheint mir ein solcher Versuch vor der Hand noch nicht geeignet zu sein. Jedenfalls hat das Verfahren, welches in der vorliegenden „Biblia" eingeschlagen ist, für diesen Zweck vor der Hand sein volles Recht. Indem der masoretische Text unverändert zugrunde gelegt und ein kritischer Apparat in Anmerkungen beigefügt ist, erhält der

Studierende jedenfalls einen von Subjektivitäten freien Text, der so doch wenigstens einmal wirklich gegolten hat.

Die Kittelsche „Biblia Hebraica“ liegt also in der Richtung auf ein Ziel, welches schon mehrfach als erreichenswert hingestellt worden ist, die Herstellung einer vollständigen Variantenbibel. Sie würde einem wirklichen Bedürfnis entsprechen, allerdings weniger dem der Studierenden, als dem der Forscher. Als einen Wegweiser zu diesem Ziele begrüßen wir die Kittelsche Bibel mit Freuden. Sie bietet statt des vollständigen Apparates nur eine Auswahl von Varianten und Konjekturen, aber diese Auswahl ist in den von mir durchgesehenen Stücken wirklich mit großer Sorgfalt und Besonnenheit vollzogen. Freilich kann ich den auch von anderen Rezensenten bereits geäußerten Wunsch nach etwas mehr nicht unterdrücken. Es sind zwar, wie Kittel selber erklärt hat, wesentlich finanzielle Erwägungen gewesen, die zu dieser Sparsamkeit veranlaßt haben, aber bedauerlich bleibt es; denn der Wert der „Biblia“ wäre durch etwas reichlichere Noten entschieden noch wesentlich erhöht worden. Ich will nicht von dem Bedürfnis des Gelehrten reden, der natürlich mit einer bloßen Auswahl am Ende nie zufrieden sein wird; mich dünkt aber, auch für den Studierenden wäre eine etwas reichlichere Kenntnis von Varianten recht wünschenswert gewesen. Ich meine, man hätte wohl so viel Noten geben können, als der Studierende sie etwa für die exegetische Vorlesung gebraucht. Natürlich wird man sich über Wichtigkeit oder Unwichtigkeit einer Variante immer streiten können; modum incertum et in uniuscuiusque „subiectiva“ opinione positum esse nemo nescit. Der Umfang der Noten ist übrigens bei den einzelnen Büchern ziemlich verschieden; am reichlichsten ist begreiflicherweise Hesekiel bedacht mit durchschnittlich 11 Zeilen; reichlich auch Jeremia, Hiob, Proverbia, Canticum mit etwa 10—9 Zeilen. Am spärlichsten dagegen Deuteronomium, Leviticus, Genesis, Samuelis und Jesaja. Daß hier doch manches Wünschenswerte fehlt, quod vel hoc vel illo modo insigne vel gravius est, mag nur das beliebig herausgegriffene Beispiel des Jesaja zeigen, in welchem man etwa folgendes vermissen könnte:

1, 12: LXX zieht רמס חצרי zu v. 13. — 1, 13: LXX liest צום statt און. — 1, 24 LXX stellt הוי vor אביר ישראל. — 2, 2: Der Michatext schiebt והוא hinter ונשא ein und läßt כל weg. — 2, 4: Der Michatext (MT) liest ישאו statt ישא und fügt 2 Stichen zu dem Gedichte hinzu. — 2, 15: Hinter וגבה sollte besser ein Fragezeichen stehen, denn LXX könnte ja auch ein anderes Wort (z. B. ונשגב) gelesen haben. — 3, 2: LXX fügt ואיש חיל ein. — 3, 8: Vielleicht על statt אל zu lesen. — 3, 11: Der Text אוי לרשע רע sollte nicht unbeanstandet bleiben; mindestens wäre wohl ein כי analog v. 16 einzuschieben. — 4, 5: LXX bietet והיה statt יהוה. — 4, 6: Dem Vorschlage והיה wäre ein Hinweis auf LXX beizufügen. —

5, 30: LXX läßt ואור חשך weg. — 5, 30: LXX bietet ſtatt בעריסיה ἐν τῇ ἀπορίᾳ αὐτῶν. — 8, 7: LXX lieſt לכן. — 9, 10: LXX bietet וישגב. — 10, 16: LXX läßt כיקוד weg. — 15, 4: Zu der Korrektur חַלְצֵי wäre wohl auch die Korrektur יִרְעוּ zu nennen. — 23, 10: LXX las hier ein אנוש. — 26, 13: LXX bietet ἄλλον οὐκ οἴδαμεν. — 27, 1: LXX läßt אשר בם weg uſw.

Was das Äußere der „Biblia Hebraica“ anlangt, ſo zeichnet ſich der Druck durch hervorragende Akkurateſſe aus; das iſt bei einem ſo ſchwierigen Satze, wie dem des Maſoretentextes, beſonders zu rühmen. In der Unzahl von Pünktchen, Strichlein und Häkchen ſind freilich die Ringelchen und Buchſtäblein, die auf die Fußnoten weiſen, oft etwas mühſelig zu finden; aber das war, wenn einmal der ganze Ballaſt der unverkürzten Punktation gegeben werden ſollte, wohl kaum zu vermeiden. Wünſchenswert wäre es geweſen, wenn die Kapitel- und Verszahlen vertikal untereinander an den Rand geſetzt worden wären; gegenwärtig hat man manchmal Not, die im Text ſich verbergenden Zahlen ſchnell aufzufinden.

Zum Teil hängt dies übrigens mit dem metriſchen Druck der poetiſchen Stücke zuſammen. Ob die metriſche Wiedergabe all dieſer Stücke unumgänglich war, darüber läßt ſich vielleicht ſtreiten. Gewiß, wo die Versabteilung völlig klar liegt, da bin ich ſehr dafür; doch iſt dies ſehr oft nicht der Fall, beſonders in den prophetiſchen Schriften. Einerſeits iſt die metriſche Frage trotz Sievers immer noch ein Rätſel; es gibt kaum einen längeren prophetiſchen Abſchnitt, über deſſen metriſche Einteilung man nicht ſehr verſchiedener Meinung ſein könnte. Eine Bibelausgabe aber ſollte möglichſt wenig Subjektives bieten. Anderſeits kommt hinzu, daß gerade die Prophetenbücher in der Geſtalt, wie ſie Erbauungsbuch der Gemeinde geworden ſind, durchaus nicht mehr metriſch korrekt ſind; der Text iſt notoriſch voll von ſekundären Zutaten, die dem Metrum auf Schritt und Tritt Hohn ſprechen; das würde ſelbſt noch von einem kritiſch gereinigten Texte gelten, wie viel mehr von dem unveränderten Maſoretentexte. Rein äußerlich betrachtet iſt der Druck dieſer metriſchen Texte dadurch etwas unüberſichtlich gemacht, daß die einzelnen Zeilen oft allzu verſchieden weit eingerückt ſind, bisweilen in vier-, ja fünffach verſchiedener Weiſe. Der metriſche Druck ſollte den Text anſchaulich gliedern; ſtatt deſſen verwirrt er vielfach das Auge.

Der eigentliche Zweck, den Kittel bei der Herausgabe der „Biblia“ im Auge hatte, darf als gut erreicht und das Werk als wohlgelungen betrachtet werden. Das Buch iſt wirklich zweckmäßig und entſpricht einem Bedürfniſſe. Beſonders dürfte es ſich eignen für den akademiſchen Unterricht. Dieſer wird durch dasſelbe einerſeits von einer doch oft recht läſtig empfundenen Kalamität befreit, von dem zeitraubenden und unbequemen Aufſchreiben der Varianten und Textänderungen an die Tafel;

die Anmerkungen der Kittelſchen Bibel, welche das weſentliche Material bieten, erſparen fortan dieſe Mühe. Schon aus dieſem Grunde wird das Werk gerade für Vorleſungen ſehr praktiſch ſein. Der Hauptgewinn der „Biblia“ aber iſt ein anderer. An ihrer Hand werden ſich die Studierenden mehr und mehr daran gewöhnen, den textus receptus nicht als etwas ein für allemal Feſtſtehendes anzuſehen, vielmehr die häufige Korrektur desſelben als unvermeidlich und wohlbegründet zu begreifen. Die Mannigfaltigkeit der Textüberlieferung, die den Anfänger gewöhnlich zuerſt frappiert, wird ihm hier einmal anſchaulich vor Augen geführt. Gerade hierdurch iſt zu hoffen, daß die „Biblia“ mit der Zeit ein brauchbares Hilfsmittel werde zu einer gründlicheren philologiſchen Schulung unſerer Studenten. Dieſen ſei ſie beſonders empfohlen, und der äußerſt billige Preis, den die Verlagsbuchhandlung für das Buch feſtgeſetzt hat, wird nicht unweſentlich dazu beitragen, daß es ſich bald einbürgern wird als ein geeigneter Erſatz der bisherigen hebräiſchen Bibelausgaben.

Halle a. S. G. Hölſcher.

Miszellen.

Mitteilung.

Die erste Serie der von uns herausgegebenen „Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche“ ist in neun Bänden 1898—1903 in der Dieterichschen Verlagsbuchhandlung in Leipzig erschienen. Nachdem dies literarische Unternehmen einige Jahre über geruht hat, beabsichtigen wir, uns vielfach ausgesprochenen Wünschen nachgebend, jetzt mit der Herausgabe einer zweiten Serie zu beginnen, die unter dem Titel „Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche“ im Verlag von Trowitzsch & Sohn in Berlin im Umfang von zwei Bänden jährlich erscheinen soll. Absicht und Art dieser „Studien“ dürfen wir als von der ersten Serie her bekannt voraussetzen.

Göttingen und Berlin, Mai 1906.

N. Bonwetsch. R. Seeberg.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Verlag von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Analecta Lutherana.

Briefe und Aktenstücke zur Geschichte Luthers.

Zugleich ein Supplement zu den bisherigen Sammlungen seines Briefwechsels.

Von

D. Theodor Kolde,

ord. Professor der historischen Theologie an der Universität zu Erlangen.

Brosch. M. 4.—.

Die Augsburgische Konfession

lateinisch und deutsch,

kurz erläutert.

Mit fünf Beilagen. 1. Die Marburger Artikel. — 2. Die Schwabacher Artikel. — 3. Die Torgauer Artikel. — 4. Die Confutatio pontificia. — 5. Die Augustana von 1540 (Variata).

Von

D. Theodor Kolde,

ord. Professor der historischen Theologie an der Universität zu Erlangen.

Brosch. M. 4.50.

Analecta Lutherana et Melanthoniana.

Tischreden Luthers und Aussprüche Melanthons, hauptsächlich nach Aufzeichnungen des Johannes Mathesius. Aus der Nürnberger Handschrift des Germanischen Museums mit Benutzung von D. Joh. Karl Seidemanns Vorarbeiten herausgegeben und erläutert von

Georg Loesche,

Doktor der Theologie und Philosophie, k. k. o. ö. Professor der Kirchengeschichte in Wien.

Brosch. M. 4.—.

Dr. Georg Agricola.

Ein Gelehrtenleben aus dem Zeitalter der Reformation.

Mit dem Bildnis Agricolas.

Von Prof. Dr. **Reinhold Hofmann.**

Brosch. M. 3 —.

Neu! Ablafs und Reliquienverehrung Neu!

an der Schlofskirche zu Wittenberg

unter Friedrich dem Weisen.

Von **Paul Kalkoff.**

Brosch. M. 2.60.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Verlag von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Von Dr. **J. Baumann**, ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Göttingen, sind erschienen:

Gesamtgeschichte der Philosophie.

Zweite Auflage der

Geschichte der Philosophie nach Ideengehalt und Beweisen.

Durchgesehen und vermehrt.

Preis: ℳ 8.—.

Deutsche und aufserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte

dargestellt und beurteilt.

Ein Buch zur Orientierung auch für Gebildete.

Preis: ℳ 9.—.

Dichterische und wissenschaftliche Weltansicht.

Mit besonderer Beziehung auf

„Don Juan", „Faust" und die „Moderne".

Preis: ℳ 4.—.

Anti-Kant.

Mit Benutzung von Tiedemanns „Theätet" und auf Grund jetziger Wissenschaft.

Preis: ℳ 4.—.

Platons Phädon

philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt.

Preis: ℳ 2.—.

Neu! **Welt- und Lebensansicht** **Neu!**

in ihren realwissenschaftlichen und philosophischen Grundzügen.

Mit Vorbemerkungen

über Kant, Joh. Schultz und L. Goldschmidt.

Preis: ℳ 1.50.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Verlag von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Martin Luther.

Eine Biographie

von

D. Theodor Kolde,

ord. Professor der historischen Theologie an der Universität zu Erlangen.

Zwei Bände. Brosch. Mk. 16.—; geb. Mk. 19.—.

Johannes Mathesius.

Ein Lebens- und Sitten-Bild aus der Reformationszeit.

Von

Georg Loesche,

Doktor der Theologie und Philosophie, k. k. o. ö. Professor der Kirchengeschichte in Wien.

Zwei Bände. Brosch. Mk. 16.—.

Die Bullen der Päpste

bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts.

Von

Julius von Pflugk-Harttung.

Brosch. Mk. 14.—.

Evangelische Polemik gegen die römische Kirche.

Von

D. Dr. Paul Tschackert,

ord. Professor der Theologie in Göttingen.

Zweite, verbesserte Auflage.

Brosch. Mk. 8.—.

Ernst Lieber als Parlamentarier.

Von

Martin Spahn.

Brosch. Mk. 1.50; geb. Mk. 2.—.

Dogmengeschichtliche Tabellen.

Von

Prof. Lic. Dr. Johannes Werner in Leipzig.

Dritte Auflage.

Kart. Mk. 1.80.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Hierzu als Beilage: Prospekt des Verlages von Hermann Heyfelder in Freiburg i. Br. über: Deutsche Geschichte von Prof. Dr. Karl Lamprecht und andere Werke.

Abhandlungen.

1.

Die Wanderung Israels in der Wüste
mit besonderer Berücksichtigung der Frage „Wo lag der Sinai?“.

Von

P. Lic. Dr. Bönhoff-Annaberg.

Bekanntlich hat Goethe unter die „Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans“ einen Aufsatz „Israel in der Wüste“ eingereiht, den er im April und Mai des Jahres 1797 verfaßt hatte. Ihm ist es darum zu tun, den Zug der Israeliten von Qadesch bis zum Jordan auf reichlich sechs Monate einzuschränken; er versucht die „problematischen“ 40 Jahre auszuschalten. Sein Gesamtergebnis müssen wir ablehnen, ohne zu verkennen, wie manche seiner Beobachtungen noch heute als beachtenswert gelten darf. Vorzüglich möchten seine Worte am Schlusse der Abhandlung beherzigt werden. „Kein Schade geschieht den heiligen Schriften, so wenig als jeder anderen Überlieferung, wenn wir sie mit kritischem Sinne behandeln, wenn wir aufdecken, worin sie sich widerspricht, und wie oft das Ursprüngliche, Bessere durch nachherige Zusätze, Einschaltungen und Akkomodationen verdeckt, ja entstellt worden. Der innere, eigentliche Ur- und Grundwert geht nur desto lebhafter und reiner hervor, und dieser ist es auch, nach welchem jedermann, bewußt

oder bewußtlos, hinblickt, hingreift, ſich daran erbaut und alles Übrige, wo nicht wegwirft, doch fallen oder auf ſich beruhen läßt.“ Mit dieſen Worten muß auch in unſerem Falle Ernſt gemacht werden. Hier handelt es ſich um eine objektive Darſtellung rein topographiſcher Tatſachen, die von jeder Verbindung mit dogmatiſch beeinflußten Theorien freizuhalten ſind.

Wir ſollten denken, einen beſſeren Ausgangspunkt, eine feſtere Grundlage für unſere Aufſtellungen als das Lagerverzeichnis in Num. 33 ließe ſich gar nicht finden. Wenn es nur nicht ſelber formell wie ſachlich ein Problem darböte, das erſt gelöſt werden muß, ehe wir zu ſeiner Verwendung ſchreiten können. Wir haben es für ſich zu betrachten, da es einſt aller Wahrſcheinlichkeit nach urkundlich eine ſelbſtändige Exiſtenz geführt hat. Späterhin iſt es dem Korpus des Pentateuchs an einer paſſenden Stelle einverleibt worden. Denn es erſcheint hinter Num. 32 und vor Num. 33, 50: jenes Kapitel erledigt die Verteilung des Oſtjordanlandes; dieſer Vers leitet die Verordnungen über die Beſetzung des Weſtjordanlandes ein. Die Zeit der Wanderung iſt zum Abſchluß gediehen, ſodaß ein kurzer Rückblick auf ſie ſtattfinden kann, wobei die Raſtorte des zurückgelegten Weges aufgezeichnet werden. Wir geben ihre Namen in einer Liſte wieder, auf die wir manchmal zurückgreifen werden.

Ausgangspunkt: Ra'mſes.

1. Sukkot.
2. 'Etam.
3. Pi-ha-chirot.
4. Mara.
5. 'Elim.
6. Jam-ſuph [1]).
7. Wüſte Sin.
8. Dophqa [2]).
9. 'Aluſch.
10. Rephidim.
11. Wüſte Sinai.
12. Qibrot-hat-ta'awa [3]).
13. Chaſerot.
14. Ritma.
15. Rimmon-peres.
16. Libna.
17. Riſſa.
18. Qehelata.
19. Berg Schepher.
20. Charada.

1) Zu deutſch: das Schilfmeer.
2) LXX: Raphaqa. 3) Zu deutſch: die Luſtgräber.

21. Maqhelot.
22. Tachat.
23. Tarach.
24. Mitqa.
25. Chaſchmona.
26. Moſerot.
27. Bne Ja'aqan [1]).
28. Berg Hag-gidgad.
29. Jotbata.
30. 'Abrona.
31. 'Eſjon-geber.
32. Wüſte Sin, d. i. Qadeſch.
33. Berg Hor.
34. Salmona.
35. Punon.
36. 'Obot.
37. 'Ijjim.
38. Dibon-gad.
39. 'Almon-diblatajim.
40. Gebirge 'Abarim, d. h. in den Gefilden Moabs am Jordan (bei Jericho) zwiſchen Bet-haj-jeſchimot und 'Abel-haſch-ſchittim.

Es ſind mit Ra'mſes 41 Orte, alſo 40 (längere oder kürzere) Wegſtrecken, die das Volk zurückgelegt hat. Sie entſprechen deutlich jenen 40 Jahren, die Gott den murrenden Israeliten als eine Strafzeit beſtimmt hatte (Num. 14, 35). Allein gerade in der eben zitierten Stelle heißt es: „Ich Jahwe habe es geſagt! Wahrlich ſo will ich mit dieſer ganzen böſen Gemeinde, die ſich wider mich aufgelehnt hat, verfahren: in dieſer Wüſte (d. h. in der Wüſte Pa'ran, vgl. Num. 13, 3. 26) ſollen ſie zugrunde gehen, hier ſollen ſie ſterben." Die 40 Stationen ſind die Frucht einer künſtlichen Berechnung. Allein man wird uns entgegenhalten, wir ſollten den Eingang von Num. 33 nicht außeracht laſſen. Derſelbe lautet: (V. 1) „Das ſind die Zugſtrecken, welche die Israeliten aus dem Lande Ägypten nach ihren Scharen unter Leitung Moſes und Aarons zurücklegten. (V. 2ª.) Moſes aber ſchrieb ihre Ausgangspunkte entſprechend den Zugſtrecken gemäß dem Befehle des Herrn auf. (V. 2ᵇ.) Dies ſind ihre Zugſtrecken nach ihren Ausgangspunkten." Iſt hier nicht moſaiſche Authentizität des Lagerkatalogs mit klaren Worten gewährleiſtet? Es kommt darauf an, wie man dieſe Worte auffaßt. Sieht man dieſe beiden Verſe genauer an, ſo kann man ſich nicht verhehlen, daß V. 2ᵇ nur wie eine kurze Rekapitulation von V. 1 ausſieht.

1) Es ſind damit die Brunnen eines choritiſchen Clans, der Söhne des Ja'aqan, gemeint.

V. 2a jedoch ist eine kleinere Zwischenbemerkung. Sie ist nicht ursprünglich, sondern vom Bearbeiter des Lagerkataloges gemacht, der ihn in seinen jetzigen Zusammenhang stellte. Es ist ein subjektiver Schluß dieses Redaktors, den er gezogen hat, als er das Stationenverzeichnis mit den Angaben des Pentateuchs in seinen bereits vereinigten Quellschriften verglich. Er fand die Hälfte der Stationen hier und da im Laufe der Erzählung berücksichtigt. Da ihm der Pentateuch seiner Grundlage nach als mosaisch galt, so führte er ebenso die andere Hälfte der Lagerplätze, die im Pentateuch keine Erwähnung erfahren hatte, auf die Angabe Moses zurück. Er suchte diesen Eindruck, den das ganze Verzeichnis in ihm hinterließ, noch durch Einfügung geschichtlicher Notizen zu verstärken, die er dem Pentateuch entnahm. Von ihm rühren die Verse 3, 4, $6^{b\beta}$, $8^{b\alpha}$, 9^{b}, $14^{b\beta}$, $37^{b\beta}$—40 und 48 her. Namentlich der letzte Vers erweist sich als unnötig, da er noch eine 41. Station schafft und somit seine Vorlage gerade in ihrem Charakteristikum alteriert. Denn diese wollte nur den allerletzten Lagerplatz jenseits des Jordans genügend nach allen Himmelsrichtungen kennzeichnen. Die Gefilde Moabs lagen laut ihren Angaben westlich vom Gebirge ʿAbarim, insbesondere vom Berge Nebo und östlich vom Jordan, südlich vom Bet-haj-jeschimot und nördlich von Abel-hasch-schittim. Die übrigen Verse, die oben notiert wurden, stammen aus Exodus 12, 6. 12. 37. 14, 8^{b}; 13, 20^{b}; 15, $22^{b\alpha}$; 27; 17, $1^{b\beta}$ und aus Num. 20, 23^{b}. 27^{b}. $28^{a\beta}$, 21, 1^{a}, sodaß nur das Datum des Todestages Aarons und die Zahl seiner Lebensjahre in V. 38^{b} und 39 neu sind, wenn sie nicht auch einmal in Num. 20 standen. Das ursprüngliche Verzeichnis hob demnach mit V. 1 (s. o.) an, dem sich sogleich V. 5 anschloß: „Die Israeliten brachen nämlich von Raʿmses auf und lagerten in Sukkot.“ Dieses Schema „Sie brachen ferner von A. auf und lagerten in B.“ wiederholt sich in monotoner Regelmäßigkeit 39 mal. Jeder Name mit Ausnahme des Anfangs- und Endpunktes erscheint daher in der Liste doppelt, einmal als Rastort, das andere Mal als Aufbruchsstelle. So besteht das Originalverzeichnis in den Versen 1. 5. $6^{ab\alpha}$. 7. $8^{ab\beta}$. 9^{a}. $10—14^{ab\alpha}$. $15—37^{ab\alpha}$. 41—47. 49.

Bisher haben wir den Lagerkatalog nur formell gewürdigt, noch nicht inhaltlich. Wir wollen davon absehen, daß die eine Hälfte der Stationen im Pentateuch nicht aufgeführt ist, oder daß umgekehrt Stationen wie Massa und Meriba, Tab'era und Pa'ran oder die Orte in der Liste Num. 21, 12—20 in unserem Verzeichnisse vergebens gesucht werden. Wir suchen uns die Route des Marsches nach seinen Angaben zurechtzulegen. Da erhebt sich jedoch eine große Schwierigkeit. Wie wir unten ausführlicher erweisen werden, folgte auf die Station Chaserot sogleich (wie auch Goethe bemerkt hat) die altberühmte Lager- und Orakelstätte Qadesch, d. h. nach unserer obigen Liste: der Station Nr. 13 reiht sich Station Nr. 32 an, sodaß 18 Lagerplätze ausgeschlossen werden. Doch damit ist die Schwierigkeit nicht erschöpft. Zwischen den Stationen Nr. 31 und 32, d. h. zwischen Qadesch und 'Esjon-geber, findet sich kein einziger Rastort angegeben. Da ist etwas nicht in Ordnung. Um dem Übel abzuhelfen, hat man nach dem Vorgange Ewalds zu einer Versetzung seine Zuflucht genommen. Man gruppiert die Stationen folgendermaßen: Nr. 13 (Chaserot) — Nr. 25 (Chaschmona), dann Nr. 32 (Qadesch), Nr. 33 (Berg Hor), Nr. 26 (Moserot) — Nr. 31 ('Esjon-geber), Nr. 34 (Salmona) u. s. f. Trotzdem hilft es nichts. Denn erstens liegen zwischen Chaserot und Qadesch, die unmittelbar aufeinander folgen sollen, immer noch 12 Stationen; zweitens bleibt der unvermittelte Sprung von 'Esjon-geber, nur daß der Endpunkt und die Himmelsrichtungen wechseln. Ewalds Vorschlag bedeutet nur eine Schlimmbesserung. Wir müssen radikaler eingreifen. Zunächst lassen wir die Stationen von Ritma — Trumbull, der Entdecker des alten Qadesch identifiziert es mit dem Wadi Retemat in dessen Nähe — bis 'Esjon-geber ruhig beiseite. Wir schließen Qadesch an Chaserot an und folgen unserer Liste weiter. Sie führt uns von Qadesch in nordöstlicher Richtung ins Land Moab. Die Route der Israeliten durchquert damit den Norden der 'Araba im Lande Edom und erreicht die Westgrenze Moabs im äußersten Süden des Gebirges 'Abarim bei 'Ijjim. So entfallen 4 Stationen (Nr. 33—36) auf Edom, ebensoviel (Nr. 37 bis 40) auf Moab. Sie lassen sich auch fast alle identifizieren:

Punon mit Kaſtell Fenan, 'Obot mit Wadi Weibe (nördlich von Punon), 'Ijjim mit Khirbet Ai, Dibon mit Diban (im Gebiet von Gad gelegen), Diblatajim (Meſcha-Inſchrift, Zeile 30 und Jerem. 48, 22) in der Gegend von Libb, die Gefilde Moabs zwiſchen Suweme und Tell-Kefrein. Nur Salmona verſagt, und der Berg Hor iſt ſtrittig. Jedenfalls iſt es nicht der Dſchebel Harun bei Petra, ſondern vielleicht der Berg Madara an der Südſeite des Wadi el-Fiqra. Was beginnen wir nun mit den 18 Stationen, die wir beiſeite gelaſſen haben?

Wir kennen die beiden Enden der von ihnen gebildeten Wegſtrecke Ritma und 'Eſjon-geber. Erſteres liegt, wie wir ſehen, unweit von Qadeſch. Es macht geradezu den Eindruck, als ſei zwiſchen Chaſerot und Ritma Qadeſch ausgelaſſen. Es ſollte nicht als Nr. 13^{b}, ſondern als Nr. 32 in unſerer Liſte figurieren. Der Verfaſſer unſeres Lagerkataloges hat ein Routenverzeichnis der Straße von Qadeſch nach Eſjon-geber benützt und mit den Angaben des Pentateuchs kombiniert. Die bewußte Straße hat ſich von Qadeſch aus etwa in ſüdöſtlicher Richtung nach dem älanitiſchen Meerbuſen gewendet. Ihren letzten Teil können wir an der Hand von Deut. 10, 6 f. kontrollieren. Es ſind die Stationen Nr. 26—29; vielleicht dürfen wir danach unſeren Lagerkatalog berichtigen. Station Nr. 26 hat hinter Nr. 27 zu treten. Ferner dürfte ſich noch eine andere Verbeſſerung nötig machen; man vergleiche: V. 23^{a} Oehelata, LXX: *Μαχελαθ*; V. 23^{b} am Berge (har) Schepher; V. 24^{b} und 25^{a} Charada; dann wiederum V. 25^{b} Maqhelot, LXX: *Μαχηλωθ*; V. 26^{b} Tachat und V. 27^{b} Tarach, LXX: *Ταραθ*. Die beiden Stationen in V. 23^{a} und 25^{b} zeigen eine verdächtige Ähnlichkeit. Es ſind dieſelben Konſonanten, vollends nach der Lesart der LXX, nur verſchieden vokaliſiert. Eigentümlich berührt uns der Name der Station Tachat; das iſt die hebräiſche Präpoſition tachat (unterhalb). In Tarach aber wird eine Textverderbnis ſtecken. Ein Rückblick auf V. 23^{b} zeigt uns, was für Tarach (*Ταραθ*) einſt dageſtanden haben mag nämlich ha-har. Verbinden wir es mit tachat, ſo beſagt es: am Fuße des Berges (Schepher). Eine Gloſſe iſt hier eingedrungen; ſie lautete: Maqhelot am Fuße (tachat) des Berges

(ha-har). Die drei Worte, aus denen sie besteht, ergeben mißverständlich 3 neue Stationen. Zugleich ersehen wir, daß Maqhelat (für Qehelata) mit der Angabe „am Berge Schepher" zusammengehört, also nur eine Station bildet. Unsere Liste kann deshalb die Stationen Nr. 19 und 21—23 missen, und es liegen zwischen Qadesch und ʿEsjon-geber nur 14 Raststorte. Sie aber weisen nach Südosten, während die Route von Qadesch ab nach Nordosten lenkt! Wir können nicht umhin, eine Zwiespältigkeit der Tradition festzustellen: nach dem Priesterkodex und nach dem Jahvisten marschierten die Israeliten nach Nordosten durch Edom und Moab nach dem Jordan; nach dem Elohisten und dem Deuteronomisten rückten sie südostwärts bis ʿEsjon-geber vor, um von da ab erst nordöstlich in die große syrische Wüste vorzudringen, Edom und Moab aber zu umgehen. Wir schicken dies einstweilen voraus, um es später noch gründlicher zu erhärten. Der Verfasser des Lagerkataloges, dem diese beiden Traditionen bekannt waren, hat der einen durch V. 37—49, der anderen durch V. 19—35 gerecht werden wollen. Allein die Verbindung in V. 36 ist ihm augenscheinlich nicht gelungen. Der Sprung, der zwischen Qadesch und ʿEsjon-geber klafft, klafft ebenso zwischen den beiden Traditionen.

Schenken wir schließlich den Stationen bis Chaserot unsere Aufmerksamkeit, so bietet nur die Station Nr. 6 einen Anstoß. Wir wissen, daß es von ʾElim (Nr. 5) sofort nach der Steppe Sin ging (Exod. 16, 1). Jam-suph schiebt sich zwischen beide; Dillmanns Vorschlag, die Verse 8^b—10^b als Zusatz zu betrachten, erweist sich als unbrauchbar, weil er die Liste ohne Grund um 2 Stationen (Mara und ʾElim) kürzen würde. Kayser und Kuenen nehmen mit Recht an, Jam-suph habe ursprünglich seinen Platz vor Mara gehabt. Wir hatten schon eine Umstellung von Nr. 26 und 27 befürwortet; auch hier wird eine solche vonnöten sein: Nr. 6 tritt hinter Nr. 3. Ziehen wir das Fazit unserer Betrachtungen über Num. 33, 1—49, so bemerken wir, daß der betreffende Schriftsteller seiner topographischen Studie drei Routenverzeichnisse zugrunde gelegt hat:

A. Raʿmses — Qadesch (V. 5—18^a).

B. Qadeſch — ʿEſjon-geber (V. 18ᵇ—35).

C. Qadeſch — Gefilde Moabs (V. 37—49).

Das erſte umfaßt 14 Stationen:

Raʿmſes — Sukkot (1) — ʾEtam (2) — Pi-ha-chirot (3) — Jam-ſuph (4) — Mara (5) — ʾElim (6) — Wüſte Sin (7) — Dophqa (8) — ʾAluſch (9) — Rephidim (10) — Wüſte Sinai (11) — Qibrot-hat-taʾawa (12) — Chaſerot (13) — Qadeſch (14); das zweite ebenfalls 14 [1]) Stationen:

Qadeſch — Ritma (1) — Rimmon-peres (2) — Libna (3) — Riſſa (4) — Maqhelat am (Fuße des) Berge(s) Schepher (5) — Charada (6) — Mitqa (7) — Chaſchmona (8) — (Brunnen der) Bne Jaʿaqan (9) — Moſerot (10) — Berg Hag-gidgad (11) — Jotbata (12) — ʿAbrona (13) — ʿEſjon-geber (14); das dritte endlich 8 Stationen:

Qadeſch — Berg Hor (1) — Salmona (2) — Punon (3) — ʾObot (4) — ʿIjjim (5) — Dibon-gad (6) — ʿAlmon-diblatajim (7) — Gefilde Moabs am Jordan (8).

Ehe wir die Angaben der drei Verzeichniſſe anwenden, müſſen wir erſt die einzelnen Quellenſchriften über die Wanderung der Israeliten befragen. Die nähere Unterſuchung betrifft: Ex. 12—19. 24. 33. 34; Num. 10—14. 20—25. 31; Deut. 1—3. 9. 10. 34. Sind die drei Itinerarien von P, E (D) und J ermittelt, kann von einer Verwertung und Bewertung des Lagerkatalogs die Rede ſein. Ihre Wegaufzeichnungen ſind ein Prüfſtein für die Zuverläſſigkeit ſeiner Angaben.

Zuvor muß jedoch noch eine literariſche Frage beſprochen werden, nämlich die Anordnung der Exoduskapitel 16—18. Stehen dieſe an ihrem urſprünglichen Platze? Die Frage rechtfertigt ſich durch ein ſchärferes Eingehen auf das Detail. Beginnen wir mit Ex. 18; es behandelt die Ankunft Jetros, die Beſtallung der Richter und die (militäriſche) Organiſation Israels. Der Ort, wo dieſe Begebenheiten ſpielen, wird uns V. 5 genannt, es iſt der „Berg Gottes", wie E ihn mit Vorliebe benennt. Allein Israel kommt erſt Ex. 19, 1—3ᵃ dahin. Schon dieſer Umſtand beweiſt, daß Ex. 18 verſetzt wurde. Ihn unterſtützt ein anderer

1) Durch Mißverſtändnis entſtanden 18 Stationen! (ſ. o.)

Beweis. Mose sagt zu Jetro (V. 16): „Wenn die Israeliten eine Streitsache haben, so kommen sie zu mir, ich aber entscheide zwischen den Parteien und mache sie mit den Rechtssatzungen (chuqqim) Gottes und seinen Entscheidungen (torot) bekannt.“ Ebenso weist Jetro seinen Schwiegersohn an (V. 20): „Belehre sie also über die Rechtssatzungen und Entscheidungen!“ Diese Rechtsnormen hat Mose von Gott empfangen. Bisher hatte er sie dem Volke nicht mit einem Male mitgeteilt, sondern sie für sich behalten, um sie immer von Fall zu Fall auf Befragen zur Kenntnis zu bringen. Jetro rät ihm, das gesamte Volk im Rechte zu unterweisen. Mose hat diese Normen von Gott in Ex. 24 erhalten und das Bundesbuch (Ex. 21—23) repräsentiert ihre Kodifikation. Nicht nur innere Indizien sprechen für eine Umstellung von Ex. 18. Wir vermögen noch seinen ursprünglichen Standort zu ermitteln. Deut. 1, 6—19 gibt uns darüber Aufschluß. Als Mose den Aufbruch vom Horeb erzählt (V. 6. 7. 19), erwähnt er, daß er zu jener Zeit Richter bestellt habe (V. 8—18). Der Aufbruch wird uns Num. 10, 33 erzählt; vorher aber (V. 29—32) ist von einer Verhandlung die Rede, welche Mose mit seinem Schwiegervater, dem Keniter (s. u.), führt. Diese Verse sind der stehengebliebene Rest von Ex. 18, das vor Num. 10, 29 stand und, ehe der große Gesetzesschwall den Geschichtsfaden zerriß, seinen Anschluß an Ex. 34 fand [1]).

Eine gleiche Wahrnehmung machen wir bei Ex. 17. Hier ist der Zustand des Kapitels sogar noch verwickelter. Wir zerlegen es in zwei Teile: V. 1—7 und V. 8—16 und betrachten jeden für sich. Der letztere trägt poetischen Charakter: nicht nur V. 16 ist ein Stichos, sondern der ganze Abschnitt ist ein Fragment, vielleicht aus dem „Buche der Kriege Jahwes“ geschöpft. Es kommen manche poetische Worte vor, u. a. tritt in V. 8 der Ausdruck rephidim, d. h. Rastung, etwa unserem mhd. hereberge vergleichbar, für das prosaische machane, d. h. Lagerplatz, ein. Das wird nämlich der

1) Bezeichnend bleibt es, daß in die Erzählung über die Manna- und Wachtelspende (Num. 11, 4—35) ein Bericht über die Einsetzung von 70 Ältesten als Beiständen Moses, nämlich V. 14. (vgl. Deut. 1, 12) 16. 17. 24b—30 eingesprengt ist. Stand er vielleicht vor Num. 10, 33?

ursprüngliche Sinn der Stelle sein, da gleich darauf von dem Ausfalle die Rede ist, mit dem Israel den Angriff Amaleks auf sein Lager erwidert [1]). Derjenige aber, welcher das Stück versetzt hat, faßte rephidim als Eigennamen, als Ortsbestimmung [2]) auf, und so reihte er jene Schlacht als ein Ereignis ein, das sich an der Station Rephidim (Nr. 10 des Lagerkatalogs) zutrug. Diese hatte P in V. 1$^{a b \alpha}$ erwähnt, ohne etwas über sie hinzuzufügen. Daß sich aber die Auffassung, so geistreich sie für den Redaktor ist, als irrig erweist, dafür mag man dreierlei geltend machen. Die Amalekiter saßen erstens im Süden Palästinas, im sogenannten Negeb, in der Gegend von Qadesch (Genesis 14, 7), südlich von Telam, d. h. südwestlich vom Toten Meere (1 Sam. 15, 7; 27, 8 nach Kautzsch). Sie wohnten auf dem Plateau, auf dem wir heutzutage die wilden Azazime antreffen. Ferner verrät uns der letzte Vers des ersten Teils Ex. 17, 7, daß wir uns zu Qadesch befinden, da uns in demselben der Name Meriba aufstößt, der für die dortige Quelle gang und gäbe ist (Num. 20, 13. 24; 27, 14; Deut. 32, 51; 33, 2; Ezech. 47, 19; 48, 28). Wir kommen gleich darauf zurück, wenn wir den ersten Teil von Ex. 17 erörtern. Schließlich erscheint Josua in V. 9 zum ersten Male, ohne daß etwas über seine Stellung zu Mose und seine Familienverhältnisse verlautet. Er wird also hier bereits als dem Leser bekannt vorausgesetzt, während er Ex. 24, 13 als der Gehilfe Moses und Ex. 33, 11 außerdem noch als Sohn des Nun und Diener (naar) des Offenbarungszeltes bezeichnet ist. Mithin stand auch Ex. 17, 8—16 ursprünglich an einer späteren Stelle. Sollen wir diese bestimmen, so können wir sie nur zwischen Num. 12 und 13, soweit diese Kapitel J und E zuzurechnen sind, ermitteln. Denn Num. 12, 16^{a} bricht das Volk von Chaserot auf und trifft dann in Qadesch (13, 26^{a}) ein.

Im ersten Teil von Ex. 17, V. 1—7, gehört V. 1$^{a b \alpha}$ der

1) Ex. 17, 8. 9^{a}: Amalek aber zog heran und stritt mit Israel in der Rastung. Moses jedoch befahl dem Josua: „Erküre uns mannhafte Recken (LXX: ἀνδρας δυνατους) und rücke morgen zum Strauß wider Amalek aus!"

2) Es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß die Station Rephidim gar nicht zum echten Bestande von P gehört. Zwischen 'Elim und dem Sinai bot die Quelle nur die Wüste Sin mit namenlosen Stationen (Ex. 16, 1).

Quelle P an und steht an seiner rechten Stelle, wie wir sehen werden, wenn wir das Itinerar von P zusammenstellen. Die übrigen Verse repräsentieren zwei gleichartige Erzählungen, die eine aus E, die andere aus J. Jene spielt in Massa, diese in Meriba, d. i. in Qadesch (s. o.). Diese beiden verschiedenen Ortsbestimmungen gewährleisten am besten die Doppelnatur des Berichtes. Wir bieten den Text beider Erzählungen, soweit er sich herstellen läßt. Wir geben zuerst die Meriba-Geschichte von J wieder: (V. $1^{b\beta}$) „Und es gab kein Wasser zum Trinken für das Volk. (V. $2^{ab\alpha}$) Da haderte (jâreb) das Volk mit Mose und rief: Schaff' uns Wasser, daß wir trinken! Mose jedoch bedeutete sie: Weshalb hadert (teribûn) ihr denn mit mir? [Ihr hadert ja wider Jahwe!] (V. 5^{a*}) Jahwe aber befahl dem Mose: Nimm mit dir einige von den Ältesten Israels (V. 5^{b} und $6^{a\alpha}$) und begib dich zu dem Felsen, der im Freien (bâ-rechob) steht! [1]) Da will ich vor dich hintreten [und dem Volke Wasser spenden Moses nahm nun einige von den Ältesten Israels mit sich und begab sich zu dem Felsen. Jahwe aber tat also angesichts der Ältesten Israels.] (V. $7^{a*b\alpha}$) Jenen Ort nannte man Meriba, dieweil die Israeliten wider Jahwe gehadert (rîb) hatten." Daß mit „dem Felsen, der im Freien steht", der bekannte zu Qadesch gemeint sei, bestätigen uns die Parallelerzählungen von P und E in Num. 20, 1—13, welche die Begebenheit, die hier J berichtete, an diesem Orte vor sich gehen lassen. Auch J hat dies getan, und die eben reproduzierte Geschichte hat wie Ex. 17, 8—16 ihren ursprünglichen Standort zwischen Num. 12 und 13 gehabt. Anders verhält es sich mit der Massa-Geschichte von E. Sie hat einmal für sich, unvermengt mit der Meriba-Erzählung, bestanden. Dafür spricht Deut. 6, 16: „Versuchet (tenassu) nicht Jahwe, euren Gott, wie ihr ihn zu Massa versuchtet (nissîtem)." Wir begegnen hier dem gleichen Wortspiele wie in dem Berichte selbst; dieser lautet

1) Unser Text liest mit Versetzung zweier Konsonanten und anderer Vokalisation be-chorêb. Diese Lesart rührt von demselben her, der Rephidim anders auffaßte und Ex. 18 versetzte. Der „Gottesberg" in 18, 5 mochte seine Lesart stützen. Aber chorêb steht nur in Texten von E und D, nie von J und P.

etwa folgendermaßen: (Ex. 17, V. 3) „Daſelbſt (d. h. in der Wüſte) lechzte das Volk nach Waſſer. So murrte das Volk wider Moſe und rief: Warum haſt du uns aus Ägypten herausgeführt, um mich, meine Kinder und mein Vieh vor Durſt verſchmachten zu laſſen? [Als Moſe ihnen erwiderte:] (V. $2^{b\beta}$) Warum verſucht ihr Jahwe? (V. $7^{b\beta}$) frugen ſie: Ja iſt denn Jahwe unter uns oder nicht? (V. 4) Da ſchrie Moſe zu «Gott» und rief: Was ſoll ich mit dieſem Volke beginnen? Es fehlt nur wenig, und ſie ſteinigen mich! [Da befahl Gott dem Moſe:] (V. $5^{a\alpha}$) Tritt vor das Volk hin (V. 5^{b}) und deinen Stab nimm zur Hand! (V. $6^{a\beta b}$) Wirſt du damit an einen Felſen ſchlagen, ſo wird Waſſer daraus hervorſprudeln, und das Volk trinken können. Das tat denn Moſe angeſichts der Israeliten. (V. 7^{a*}) Jenen Ort aber nannte man Maſſa, dieweil ſie «Gott» verſucht (nassotâm) hatten." Wo hat einſt dieſer Bericht geſtanden, bevor ihn der Bearbeiter an die heutige Stelle verpflanzte, Maſſa und Meriba als ein und dieſelbe Örtlichkeit betrachtete und ſie bei Rephidim ſuchte, demnach alſo von dem Meriba bei Qadeſch unterſchied? Hier kommt uns Deut. 9, 22. 23 zuſtatten. Da heißt es: „Zu Tab'era (vgl. Num. 11, 1—3), zu Maſſa und zu Qibrot-hat-ta'awa (Nr. 12 des Lagerkatalogs; vgl. Num. 11, 4—35) erzürntet ihr Jahwe. Ja als euch Jahwe von Qadeſch-barnea' ausſandte und befahl: Zieht hinauf und erobert das Land, welches ich euch verliehen habe, widerſetztet ihr euch dem Befehle Jahwes, eures Gottes, hattet kein Vertrauen zu ihm und wart ungehorſam wider ihn!" (vgl. Num. 13, 14). Mithin muß im Zuſammenhange der Quellen J und E der Bericht über die Waſſerſpende zu Maſſa zwiſchen Num. 11, 3 und 11, 4 angeſetzt werden. Das kann auch auf anderem Wege erhärtet werden. Damit gelangen wir jedoch zu Erörterungen über Ex. 16.

Mit Ausnahme von V. 1 ſteht es nicht an ſeinem urſprünglichen Orte. Es enthält zwei Berichte, die jetzt redaktionell mit einander verbunden ſind. Der eine P zugehörig (V. 2. 3. 9—12. 6. 7. 13^{a}.... 16—19^{a}.... 20^{b}.... $22^{a\beta b}$—25. 31. 32 .... 34.* 35^{b}), ſchildert die Speiſung der Israeliten mit Manna und Wachteln nebſt der Feier des Sabbats. Der andere, deſſen An-

fang fehlt, aus J entnommen (V. 4. 5 .... 13^{b}—15 .... 19^{b}. 20^{a}. 21. 22$^{a\alpha}$ .... 26. 27. 29. 30.), behandelt das gleiche Thema, ausgenommen die durch Gott bewirkte Ernährung des Volkes mit Wachteln, welche diese Quelle an einer anderen Stelle (Num. 11, 31—34) beschreibt. Da in ihrer Nähe (Num. 11, 7—9 E) vom Manna die Rede ist, so läßt sich vermuten, auch Ex. 16 habe daselbst im Zusammenhange von P, bzw. von J und E seinen ersten Platz gehabt; von ihm entfernte es die Bearbeitung, um die Erzählung über die Gabe des Mannas und der Wachteln nach allen drei Quellen wiedergeben zu können. Daß diese Vermutung richtig ist, erweist die Besprechung eines jeden der beiden Berichte in Ex. 16. Daß sich der erste von ihnen an einer späteren Stelle als jetzt befunden hat, zeigt uns V. 34. Danach wird ein Maß voll Manna in einem goldenen Kruge „vor das Gesetz" gestellt. Mit dem „Gesetz" (êdut) aber meint P die zwei Tafeln, die Mose von Jahwe empfing (Ex. 25, 16. 21; 31, 18^{a} P) und in die Bundeslade legte. Der goldene Krug kam gleich dem blühenden Aaronsstabe (Num. 17, 25. P) ins Allerheiligste, wo die Lade aufgestellt war. Unser Vers setzt also deutlich voraus, daß Israels Heiligtum *schon* bestand. Seine Einrichtung wird jedoch erst Ex. 25—40 beschrieben; folglich muß Ex. 16 hinter diese Kapitel treten. Durch die Versetzung ist auch V. 10 in einem einzigen Worte alteriert worden. Er lautet: „Nachdem Aaron der ganzen Gemeinde der Israeliten den Befehl (den er V. 9 erhält) erteilt hatte, wandten sie sich der Wüste (midbâr) [es muß heißen: *dem Heiligtum* (mischkân)] zu, und mit einem Male erschien die Herrlichkeit Jahwes in einer Wolke." Eine derartige kleine Veränderung empfehlen übrigens Parallelstellen aus P wie Num. 14, 10; 17, 7. Sie spräche alsdann für ein Vorhandensein des Heiligtums und verstärkte nur das Gewicht von V. 34. Nach Analogie der anderen Quellen gehört die Geschichte auch bei P zwischen Num. 10 und 13, soweit diese Kapitel Bestandteile davon enthalten. Nun wird Num. 10, 12; 13, 3 die Wüste Pa'ran genannt, die ebenso vom Bearbeiter in Num. 12, 16^{b} für Qadesch eingesetzt ward. Es ist leicht möglich, daß man in Ex. 16, 2 früher las: „Da murrte die ganze Gemeinde der Israeliten wider

Moſe und Aaron in der Steppe [Pa'ran]." Dies letzte Wort tilgte der Bearbeiter. Ferner gewinnen wir aus V. 4 einen Anhalt für die Örtlichkeit, an welcher J das Mannawunder eintreten ließ. In jenem Verſe ſagt Jahwe zu Moſe: „Siehe, ich will euch Brot vom Himmel regnen laſſen. Alsdann mag das Volk hinausgehen und ſeinen tagtäglichen Bedarf einſammeln, damit ich es prüfe (anassennû), ob es ſich nach meiner Weiſung richtet oder nicht. Hierzu ziehen wir noch Ex. 15, 25. Es handelt ſich um die Begebenheit zu Mara. Das Volk kann das Waſſer daſelbſt wegen ſeiner Bitterkeit nicht trinken und murrt wider Moſe. Dann ſetzt unſer Vers ein: „Da ſchrie er zu Jahwe, Jahwe aber wies ihm einen Baum. Den warf er (Moſe) in das Waſſer; dadurch ward das Waſſer ſüß [und das Volk konnte es trinken]. Daſelbſt ſprach er (Moſe) ihm [1]) Urteil und Recht (d. h. er hielt einen Gerichtstag ab) und daſelbſt prüfte er es." Wer prüft das Volk? Doch nur Jahwe, aber nie ein Menſch, auch nicht Moſe. Das kleine Sätzchen bildet demnach gar nicht die Fortſetzung des Textes, indem es jetzt ſteht. Es gehört in einen anderen Zuſammenhang hinein; weil es eine Randbemerkung geweſen ſein wird, iſt es verſehentlich dahin geraten, wo wir es heute finden. Das Wort nissâhû, d. h. „er prüfte es" oder „verſuchte es" hängt nicht mit der Mara-Geſchichte, ſondern mit dem Maſſa-Berichte von J zuſammen. Es beſteht eine organiſche Beziehung zwiſchen Ex. 16, 4 und 15, 25$^{b\beta}$. J will durch die ihm überkommene Tradition den Namen Maſſa erklären. Dort ſpielt ſich bei ihm das Mannawunder ab. Jener Halbvers aus Ex. 15 aber ſtand am Schluſſe der Darſtellung von J, der ſich folgendermaßen rekonſtruieren läßt (Ex. 16, V. 30): So feierte das Volk am ſiebenten Tage den Sabbat. [Jenen Ort aber nannte man Maſſa; denn] (Ex. 15, V. 25$^{b\beta}$) daſelbſt prüfte es (nissâhû) [Jahwe.] Im Zuſammenhange von J und E ſtand dieſe Geſchichte einſt hinter Num. 11, 3; dahin gehört auch der Maſſa-

1) Soll dies „ihm" (d. i. dem Volk) nicht in der Luft hängen, ſo muß der Ausfall der zwei Worte we-schata ha-'am, die übrigens den zwei vorangehenden waj-jimtequ ham-majim in den Schriftcharakteren ſehr ähneln, angenommen werden. Ihre Exiſtenz ſtützt auch die Frage des Volkes in V. 24.

Bericht von E. So haben wir die literarische Frage betreffs der Stellung von Ex. 16—18 beantwortet. Wir ermitteln folgendes:

a) es verbleiben an ihrem Orte Ex. 16, 1 und 17, 1^{aba}, beide aus P, woran sich Ex. 19, 2^{a}. 1 — so muß umgestellt werden — anschließt.

b) es kommt hingegen zu stehen:

α) bei P: Ex. 16, 2. 3. 9—12. 6. 7. 13^{a} .... 16—19^{a} .... 20^{b} .... 22^{aba}—25. 31. 32 .... 34*. 35^{b} hinter Num. 10, 12 (+ 12, 16^{b}?) und vor Num. 13, 1.

β) bei J und E:

1) Ex. 18, 1—27 hinter Ex. 34, 28 und vor Num. 10, 29.

2) Ex. 16, 4. 5 .... 13^{b}—15 .... 19^{b}. 20^{a}. 21. 22^{aa} .... 26. 27. 29. 30 ....; 15, $25^{b\beta}$ ....; 17, 3. .... $2^{b\beta}$. $7^{b\beta}$. 4. 5^{aub*}. $6^{ab\beta}$. 7^{a*} hinter Num. 11, 3 [1]) und vor Num. 11, 4.

3) Ex. 17, $1^{b\beta}$. 2^{aba}. $5^{a*b\,ult}$. 6^{aa}. 7^{a*ba}. 8—16 hinter Num. 12, 16* und vor Num. 13, 17^{b}.

Nunmehr können wir an die Herstellung der Itinerarien herantreten und beginnen mit dem von P. Wir stellen seine Angaben zusammen:

1) Ex. 12, 37^{a}: Und die Israeliten brachen von Ra'mses in der Richtung nach Sukkot auf. — Bekanntlich wohnte Israel nach P im Lande um Ra'mses. So heißt es Gen. 47, 11: „Joseph siedelte seinen Vater und seine Brüder an, indem er ihnen Besitz im Lande Ägypten verlieh, nämlich im besten Teile des Landes, im Lande um Ra'mses, wie es der Pharao befohlen hatte."

2) Ex. 13, 20: Und sie brachen von Sukkot auf und lagerten sich zu 'Etam am Rande der Wüste. — Die letztere Bemerkung ist in Num. 33, $6^{b\beta}$ interpoliert.

3) Ex. 14, 2: Befiehl den Israeliten, daß sie umkehren und sich vor Pi-ha-chirot lagern, zwischen Migdol und dem Meere;

1) Zwischen Num. 11, 3 und Ex. 16, 4 ist ein Äquivalent für Ex. 16, 2. 3. P anzunehmen.

vor Ba'al-ſephon, ihm gerade gegenüber, ſollt ihr euch am Meere lagern! Vgl. V. 9: Und die Ägypter trafen die Israeliten gelagert am Meere .... bei Pi-ha-chirot vor Ba'al-ſephon.

4) Ex. 14, 22a: Die Israeliten aber zogen mitten durchs Meer auf dem Trockenen. Vgl. V. 29a.

5) Ex. 16, 1: Da brachen ſie von 'Elim [1]) auf, und die ganze Gemeinde der Israeliten gelangte in die Wüſte Sin, (welche zwiſchen 'Elim und dem Sinai liegt) am 15. Tage des 2. Monats ſeit ihrem Auszuge aus dem Lande Ägypten. — Den näher beſtimmenden Relativſatz ( ), ſo behaupten einige Ausleger, habe vielleicht ein Bearbeiter angefügt. Denn die topographiſche Angabe ſei ungenau: Das Volk komme aus der Wüſte Sin nicht direkt nach der Wüſte Sinai, und P biete niemals das bloße „Sinai", ſondern füge „Berg" oder „Wüſte" hinzu [2]).

6) Ex. 17, 1abα: Hierauf brach die ganze Gemeinde der Israeliten aus der Wüſte Sin ſtationenweiſe nach dem Befehle Jahwes auf und lagerte ſich zu Rephidim. — Zwiſchen Rephidim und der Wüſte Sin lagen alſo einige Stationen, die namentlich nicht hervorgehoben werden.

7) Ex. 19, 2a. 1: Die Israeliten aber brachen von Rephidim auf und gelangten in die Wüſte Sinai. Sie lagerten ſich in [dieſer] Wüſte am [1. Tage des] 3. Monats [3]) ſeit ihrem Auszuge aus dem Lande Ägypten. An dieſem Tage nämlich waren ſie in die Wüſte Sinai gelangt. — Urſprünglich ſtand V. 2a vor V. 1. Es ward wie Ex. 16, 1 erſt Aufbruch und Ankunft von einer Station zur anderen, dann erſt das Datum der letzteren gemeldet.

8) Num. 10, 11. 12: Im 2. Jahre, am 20. Tage des 2. Monats, erhob ſich die Wolke von der Wohnung des Geſetzes. Da brachen die Israeliten ſtationenweiſe aus der Wüſte Sinai auf. Die Wolke aber ließ ſich in der Wüſte Pa'ran nieder.

---

1) Woher die Israeliten nach 'Elim kamen, läßt ſich aus P nicht erſehen.

2) Mag es eine Gloſſe ſein oder nicht, ſie zeugt gegen die Urſprünglichkeit der Station Rephidim (ſ. u.).

3) Im hebräiſchen Texte ſteht jetzt zu leſen ba-chodesch hasch-schelischi. Das iſt verſchliſſen aus be-'echad la-chodesch hasch-schelischi.

Num. 13, 3: Da sandte Mose die Kundschafter von der Wüste Pa'ran nach dem Befehle Jahwes aus.

Num. 13, 25. 26a*: Sie aber kehrten, nachdem sie das Land ausgekundschaftet hatten, nach Verlauf von 40 Tagen zu Mose, Aaron und der ganzen Gemeinde der Israeliten in die Wüste Pa'ran zurück. — P macht also nur diese große Wüste, die im Süden vom Dschebel et-Ti und im Osten von der 'Araba und dem älanitischen Busen begrenzt wird, namhaft, setzt aber einzelne Stationen in ihr laut Num. 10, 12a voraus. Wir stellten es oben als höchst wahrscheinlich hin, daß auch die Manna- und Wachtelspeisung bei P in der Wüste Pa'ran erfolgt sei (Ex. 16, 2). Allerdings hat sie sich dann an einem anderen Punkte derselben zugetragen als die Begebenheiten, die mit den Kundschaftern verknüpft sind, weil sonst der Bearbeiter sie nicht mit dem Massa-Berichte von J in Verbindung setzen konnte.

9) Num. 20, 1aα: Darauf gelangte die ganze Gemeinde der Israeliten nach der Wüste Sin [am 1. Tage [1]) des] 1. Monats ... — Das Jahr ist durch den Bearbeiter versehentlich oder geflissentlich ausgelassen worden.

Num. 20, 13a: Das ist das Wasser von Meriba [zu Kadesch]. — Den Ausfall der eingeklammerten Worte beweist erstens die etymologische Anspielung in V. 13b: „Und er erwies sich an ihnen (Mose und Aaron) als der Heilige" (waj-jiqqâdêsch), die sonst in der Luft schweben würde, zweitens der Vergleich mit Deut. 32, 51a P.

10) Num. 20, 22. 23b*: Und sie brachen von Kadesch auf. Hierauf gelangte die ganze Gemeinde der Israeliten zum Berge Hor an der Grenze des Landes Edom. — V. 23b muß unter Wegfall seines letzten Wortes (lemor) hinter V. 22 und vor V. 23a treten.

11) Num. 21, 4aα: Sodann brachen sie vom Berge Hor auf ... wohin?

12) Num. 21, 10: Da brachen die Israeliten auf (von wo aus?) und lagerten sich zu 'Obot.

1) Hier ist dieselbe Verschleifung wie bei Ex. 19, 1 festzustellen (s. o. ter Nr. 7).

13) Num. 21, 11$^{a b \alpha}$: Da brachen ſie von 'Obot auf und lagerten ſich zu 'Ijjim im (Gebirge) 'Abarim.

14) Num. 22, 1: Da brachen die Israeliten auf (von wo aus?) und lagerten ſich in den Gefilden Moabs jenſeits des Jordans bei Jericho. (Vgl. 31, 12; 33, 50.)

Deut. 34, 1$^{a \alpha}$: Hierauf ſtieg Moſe aus den Gefilden Moabs empor zum Berge Nebo.

Stellen wir das Itinerar von P zuſammen, ſo ergibt ſich folgende Liſte:

Ausgangspunkt: Ra'mſes.

1. Sukkot.
2. 'Etam.
3. Pi-ha-chirot.
4. (Meer.)
5. (Lücke.)
6. 'Elim.
7. Wüſte Sin.
8. (Einige Stationen.)
9. Rephidim? (ſ. u.)
10. Wüſte Sinai.
11. Wüſte Pa'ran.

(Einige Stationen.)

12. Wüſte Sin.
(Qadeſch, Meriba.)
13. Berg Hor.
14. (Ankunftsſtation.)
15. (Aufbruchsſtation vor)
16. 'Obot.
17. 'Ijjim.
18. (Stationen vor)
19. (den) Gefilde(n) Moabs.
(Jordan bei Jericho.)

Ein Vergleich mit dem Lagerkatalog zeigt uns, daß P die Routen A mit den 14 Stationen und C mit den 8 Stationen (ſ. o.) vorausſetzt.

Wir dürfen demnach folgendermaßen ergänzen: Nr. 4 = Jam-ſuph; Nr. 5 = Mara; Nr. 8 = Dophqa und 'Aluſch; Nr. 11 laſſen wir einſtweilen noch offen; Nr. 14 = Salmona; Nr. 15 = Punon; Nr. 18 = 'Almon-diblatajim.

So würde nur eine einzige Station, der gaditiſche Ort Dibon, fehlen, der in der Liſte von P mit unter Nr. 18 fallen würde.

Nunmehr kämen wir zur Aufſtellung des Itinerars von E, wozu D, von E allein abhängig, willkommene Ergänzungen darbietet. Ein für dieſe Quellen charakteriſtiſches Merkmal beſteht darin, daß ſie öfters die Richtung des Marſches nicht nach Stationen, ſondern nach einer wohlbekannten Straße beſchreiben. Wir ſtellen ihre Angaben überſichtlich zuſammen:

1) Ex. 12, 31a. 33a.β. 39b.γ E: „Da ließ [der Pharao] Mose und Aaron noch in der Nacht rufen und befahl ihnen: Macht euch auf und zieht aus meinem Volke hinweg, ihr sowohl wie die Israeliten! So beeilte er sich, sie aus dem Lande zu entlassen, und vertrieb sie aus Ägypten; daher hatten sie auch keine Zehrung [für den Weg] zubereitet." — Hier erfahren wir nur, daß und wie die Israeliten aufbrechen, vermissen also den Ausgangspunkt ihres Marsches. Unsere Quelle bemerkt Ex. 1, 11: „(Die Ägypter) bestellten über (Israel) Fronvögte, um es mit ihren Lastarbeiten zu plagen. So mußte es für den Pharao die Magazinstädte Pitom und Ra'mses bauen." Um diese Städte herum lagen demnach die Sitze Israels, von denen sie auswanderten. Pitom (ägyptisch Pa-tum, das ist Wohnung des [Gottes] Tum), von den Griechen Ἡρωωνπολις, von den Römern Ero castra benannt, lag an dem äußersten Winkel des arabischen Meerbusens [1]) und ist von Naville mit Sicherheit bei Tell-el-Maskhuta aufgefunden worden. Die Gegend um Pitom hieß bei den Ägyptern Thuku, oder Thuket; dieser Gauname ward später auch als Profanname einer Stadt gebraucht, deren Reste Naville um den heiligen Ort Pitom entdeckte. Da nun öfters ein ägyptisches Th mit dem hebräischen Samech wechselt, so ist Thuket gleich Sukkot, und da für Pitom der Name Thuket eintritt, so ist Pitom mit Sukkot identisch. Die Lage von Ra'mses ist noch nicht sicher ermittelt; doch lag die Stadt westlich von Pitom-Sukkot, da die Israeliten nach P von ihr nach dem letztgenannten Orte marschieren (s. o.). Beide Städte stellen wohl nach E Mittelpunkte der Ausgangsbewegung dar.

2) Ex. 13, 17a. 18a E: Nachdem der Pharao das Volk entlassen hatte, führte es Gott nicht auf der Straße nach dem Lande der Philister, trotzdem diese die nächste gewesen wäre. ... Gott ließ vielmehr das Volk auf der Wüstenstraße nach dem Roten Meere abschwenken.

1) Zu kurzer Orientierung sei bemerkt, daß die Landenge von Suez etwa bis zum Anfange unserer Zeitrechnung um die Hälfte schmäler war als heutzutage. Das Meer trat immer weiter zurück: erst bis Arsinoë (el-Maghsar), sodann bis Klysma (in der Gegend von Nefische).

Ex. 14, 3 E: Der Pharao aber dachte von den Israeliten: Da haben sie sich im Lande verirrt; jetzt hat sie die Wüste eingeschlossen. — Die Straße nach dem Philisterlande lief an der Küste des Mittelländischen Meeres hin, d. h. über Pelusium, Rhinokoluta und Raphia nach Gaza, Askalon usw. und war zu gewinnen, wenn die Israeliten die Barre von el-Gisr zwischen dem Balla- und Timsachsee passierten. Sie bewegte sich von Ägypten aus in einer nordöstlichen Richtung, während die andere Straße nach Süden führte, und zwar in die Wüste, die auf der westlichen Seite des alten Golfes von Heroopolis gelegen war.

3) Ex. 14, 19ᵃ E: Da brach [der Engel] Gott[es], der sonst vor dem Heere der Israeliten einhergezogen war, auf und schritt hinter ihnen drein.

4) Ex. 15, 23 E: Hierauf gelangten sie nach Mara, allein sie vermochten das Wasser von Mara (meme-mara) nicht zu trinken, weil es bitter (marim) war; darum nannte man seinen Namen Mara.

5) Ex. 15, 27 E: Hierauf gelangten sie nach 'Elim. Daselbst befanden sich 12 Wasserquellen und 70 Palmbäume, und sie lagerten sich dort am Wasser. — In unseren Lagerkatalog ist diese Stelle Num. 33, 9ᵃᵝᵇ interpoliert.

6) Ex. 19, 3ᵃ E: Mose stieg zu Gott empor. (LXX εἰς το ὄρος του θεου). — Die schwerere Lesart im Hebräischen ist vorzuziehen, aber sie setzt analog 19, 2ᵃ P in der Quelle einen jetzt fehlenden Passus voraus, der ähnlich wie Ex. 3, 1ᵃᵝ lautete: „Hierauf gelangten sie an den Gottesberg Horeb". Von ihm wird bei der Schilderung des Aufenthaltes, den Israel eine Zeitlang in seiner Nähe nahm, in unserer Quelle, von der D abhängt, meistens als von dem Berge schlechthin gesprochen. (Ex. 19, 14ᵃ. 17ᵇ; 24, 4ᵃᵝ. 12ᵃ. 15ᵃ = 18ᵃᵝ; 32, 1ᵃ. 15ᵃᵃ. 19ᵇ; Deut. 5, 20ᵃ; 9, 9. 15ᵃ. 21ᵇ; 10, 1ᵃ. 3ᵃ. 5ᵃ.) Nur drei Stellen machen eine Ausnahme:

a) Ex. 24, 13ᵇ: Mose stieg zum Gottesberge empor. — b) Ex. 33, 6: Die Israeliten beraubten sich ihres Schmuckes am Berge Horeb. — c) Ex. 18, 5*: So gelangte Jetro, der Schwieger-

vater Moses, samt dessen Söhnen und Weibe bei Mose am Gottesberge an.

7) Num. 10, 33b* E: Und die Lade «Gottes» brach auf ihnen voran, um ihnen einen Rastort zu erspähen. — Die Worte derekh scheloschet jâmîm sind eine fehlerhafte Wiederholung aus der ersten Hälfte des Verses.

Deut. 1, 19: Darauf brachen wir vom Horeb auf und zogen durch jene ganze große und furchtbare Wüste, die ihr gesehen habt, auf der Straße nach dem Berglande der Amoriter, wie es uns Jahwe, unser Gott, befohlen hatte [1]), bis wir nach Qadesch-barnea' [2]) gelangten. — Zu dem Zusammenhange dieses Verses, aber nicht an ihre jetzige Stelle passen die Angaben von Deut. 1, 1b. 2. Dafür spricht, daß der Schluß von Deut 1, 1a in V. 5a wörtlich wieder aufgenommen wird. Deut. 1, 3. 4 kam erst durch Bearbeitung in den deuteronomistischen Text herein. Denn V. 3 gehört P an, während V. 4 eine chronologische Orientierung bietet, die dem ursprünglichen Kontexte fremd war. Deut. 1, 1b. 2 aber ist ein versprengtes Bruchstück eines Berichtes über den Zug Israels vom Horeb bis nach Qadesch. Am wahrscheinlichsten entstammt es E und ist wie Deut. 10, 6. 7 (s. u.) als erläuternde Glosse erhalten geblieben, die an einen falschen Platz geriet, weil sie anfänglich am Rande stand. Es lautet, wenn wir den mutmaßlichen Eingang ergänzen: [„Die Israeliten zogen einher] in der Wüste, nämlich in der 'Araba gegenüber dem Schilf[meere (LXX πλησιον της ερυθρας θαλασσης)] zwischen Pa'ran und zwischen Tophel und zwischen [3]) Chaserot und Di-

1) V. 6. 7ca: „Jahwe, unser Gott, gab uns am Horeb folgenden Befehl: Da ihr lange genug an diesem Berge geweilt habt, so brecht stracks auf und ziehet nach dem Berglande der Amoriter!"

2) Der Doppelname, bei D sehr gebräuchlich, erklärt sich aus dem Bestreben, dieses Qadesch von anderen, nämlich in Juda (Jos. 15, 22), in Naphtali (Jos. 12, 22) und in Issachar (1 Chron. 6, 57), zu unterscheiden. Ed. Meyer erklärt Barnea' für den Profannamen des Ortes.

3) Das zwischen den Ortsnamen Tophel und Chaserot im hebräischen Texte stehende Wort u-laban wird gewöhnlich auch als ein solcher aufgefaßt, ohne identifiziert werden zu können. Man vokalisiere vielmehr dasselbe û-le-bên

zahab (LXX: καταχρυσια), elf Tage vom Horeb auf der Straße nach dem Berglande Sēir bis nach Qadeſch-barnea'." Wollen wir von den 11 Tagen zunächſt abſehen (ſ. u.), ſo müſſen wir doch die übrigen Angaben dieſer ſchwierigen Stelle zu verſtehen ſuchen. Wir befinden uns in der Nähe des Golfes von Aqaba, bis zu welchem ſich von der Südſpitze des Toten Meeres eine Niederung erſtreckt, die früher in ihrer geſamten Ausdehnung den Namen 'Araba trug. Sie wird in unſerer Stelle nach ihrer Ausdehnung durch vier Ortsnamen gekennzeichnet. Unter Pa'ran, vollſtändig 'El-pa'ran, iſt die bekannte Hafenſtadt am älanitiſchen Meerbuſen zu verſtehen. Sie ſtellt den ſüdlichſten Punkt der Ausdehnung dar. Demnach weiſt uns Tophel nach Norden hin, auch wenn ſeine Gleichſetzung mit dem großen, nördlich von Buſēra gelegenen Dorfe et-Taſîle wegen des unterſchiedlichen T-lautes zweifelhaft ſein ſollte. Dann verbleiben für die beiden anderen Himmelsrichtungen die Orte Chaſerot und Di-zahab. Das erſtere, in der Nähe von Qadeſch gelegen (ſ. o.), würde für den Weſten in Anſpruch zu nehmen ſein, während das letztere [1]) im Oſten der 'Araba zu ſuchen wäre. Quer durch dieſes alſo umſchriebene Gebiet zieht ſich die Straße nach dem Berglande Sēir, dem Dſchebel eſch-Scherâ. Mit Buhl (Geſchichte der Edomiter) iſt daran feſtzuhalten, daß unzweifelhaft das Gebirge Sēir an der Oſtſeite der 'Araba lag, daß jedoch bisweilen das Wort Sēir allein entweder die weſtliche Hochebene einſchließt oder ausſchließlich bezeichnet. Jene Straße führte über Qadeſch nach dem Horeb, und zwar von dem Berglande Sēir aus nach Qadeſch in weſtlicher, von dort nach dem Horeb in ſüdweſtlicher Richtung. So rückten alſo die Israeliten nach E, als ſie den Horeb verließen, auf Qadeſch hin, nach Nordoſten vorwärts. Von Qadeſch weiter nach derſelben Richtung zu lief eine Straße über den

---

und füge in ſeinen letzten Beſtandteil ein Jod ein, ſo korreſpondiert es mit dem erſten bên vor Pa'ran und erhält die obige Bedeutung.

1) Vgl. Gen. 36, 39: „An ſeiner Statt ward König (in Edom, wozu die 'Araba gehörte) Chadad; ſeine Stadt hieß Pa'u, ſein Weib Mehetab'el bat Matred aus Me-zahab (Goldwaſſer)." So iſt wohl oben Di-zahab zu korrigieren.

Dschebel Muweilih nach dem Berglande der Amoriter hin. Deut. 1, 19 benennt die Straße vom Horeb bis Qadesch anders als die Glosse 1, 2; dort heißt sie derekh har ha-'emori, hier dagegen derekh har sêir. Ist es dieselbe Straße? Soweit sie bis Qadesch führt, zweifellos, dann aber gabelt sie sich nach Nordosten (Amoriterstraße) und nach Osten (Sêirstraße). Je nach dem Endziele benannte man das beiden Straßenzügen gemeinsame Stück [1]) vom Horeb bis nach Qadesch. Es kommt darauf an, die Stationen auf dieser Strecke zu bestimmen.

8) Deut. 9, 22. 23a β: Auch zu Tab'era, zu Massa und bei den Lustgräbern erzürntet ihr Jahwe. Ja als er euch von Qadesch-barnea' aussandte.... — Diese Stelle würdigten wir schon oben. Es fehlt, wie wir sehen werden, nur eine Station, die hier als Beispiel keine Verwendung finden konnte. — Num. 11, 3 E: Man nannte jenen Ort Tab'era, weil unter ihnen himmlisches Feuer emporgelodert hatte (ba'arâ).

9) Ex. 17,7* E: Man nannte jenen Ort Massa, weil (die Israeliten) „Gott" versucht hatten (nassotâm). — Vgl. Ps. 95, 8. 9a: „Verhärtet eure Herzen nicht ... wie am Tage von Massa in der Wüste, wo mich eure Väter versucht haben! (nissuni.)

10) Num. 11, 35 E: Von den Lustgräbern (qibrot-hat-ta'awâ) brach das Volk nach Chaserot auf. Sie blieben aber in Chaserot. — Der Grund dafür liegt in der Krankheit Mirjams, der Schwester Aarons (Ex. 15, 20a E). Sie war aussätzig geworden, eine Strafe Gottes für ihr Verhalten gegen Mose. Darüber berichten zwei Stellen:

a) Num. 12, 1a (1b fehlt in der Vulgata und ist nur eine müßige Glosse): „Da hetzte Mirjam wider Mose auf, wegen der Kuschitin, die er geheiratet hatte." — Dieser Vers empfängt erst sein Licht, wenn wir Ex. 18 an den rechten Platz vor Num 10, 29 versetzen (s. o.). Mose hatte seine Gattin Zippora mit ihren beiden Söhnen bei seinem Schwiegervater Jetro zurückgelassen, als er nach Ägypten aufbrach. (Ex. 4, 18 E.) Als er mit dem

1) Dazu gehört wohl jene Straße, die Holland 1878 beobachtete; sie führt in dem Tale hinauf, welches den Dschebel Maqrâ und den Dschebel Dscheräfe im Südosten des Azâzime-Plateaus voneinander trennt.

Volke am Gottesberg lagerte, hatte ihm Jetro seine Familie zugeführt (Ex. 18, 5* E). Er selbst war in seine Heimat zurückgekehrt. (Ex. 18, 27b E.) Wie deren Name lautete, besagt nun Num. 12, 1a. Es war nicht das Mohrenland Kusch (Äthiopien), sondern eine gleichnamige Landschaft, die Midian benachbart war. Solches bezeugt deutlich der Psalm bei Habakuk (3, 7):

„Grauen der Furcht lastet auf den Zelten von Kuschan;
Es zittern die Zeltdecken im Lande Midian."

Demnach ist Zippora eine Araberin. Kaum ist sie einige Tage im Lager, kaum hat das Volk die dritte Station vom Horeb aus erreicht, so hat sich schon die weibliche Eifersucht geregt und kommt zum häßlichen Ausbruch.

b) Num. 12, 15: „So ward Mirjam auf 7 Tage vom Lager ausgesperrt. Das Volk aber brach nicht eher auf, als bis Mirjam wieder aufgenommen worden war." — Hier halten wir den Schlüssel zum Verständnisse der bisher (s. o.) zurückgestellten Angabe „11 Tage vom Horeb bis nach Qadesch-barnea'" (Deut. 1, 2) in unseren Händen. Das zeigt uns folgende Berechnung:

Berg Horeb — Tab'era . . .	Tag	1;
Tab'era — Massa	„	2;
Massa — Lustgräber	„	3;
Lustgräber — Chaserot (Mirjams erster Straftag) . .	„	4;
Die übrigen Tage	„	5—10;
Chaserot — Qadesch-barnea' . .	„	11.

11) Num. 12, 16 E: Danach brach das Volk von Chaserot auf und lagerte sich zu «Qadesch». — Ein Zusammenarbeiter von JE und P setzte dafür, „in der Wüste Pa'ran" (P) ein, allein unsere Korrektur findet ihre Bestätigung an Num. 13, 26a*: „Die Kundschafter gingen hin und gelangten zu Mose nach Qadesch." Vgl. oben Deut. 1, 2. 19. — Num. 20, 1aβb E: So blieb das Volk zu Qadesch; Mirjam aber starb daselbst und ward dort begraben. — Deut. 1, 46: Ihr mußtet in Qadesch die lange Zeit, die ihr dort wart, verweilen. — Der Grund für diesen längeren Aufenthalt lag in der ersten Unglücksschlacht, die Israel

im Berglande der Amoriter geliefert hatte. Entmutigt war es nach Qadeſch zurückgekehrt (Num. 14, 45 LXX: *και απεστραφησαν εις την παρεμβολην*). — Num. 20, 13^{a*}: Das iſt das Waſſer von Meriba, woſelbſt die Israeliten gehadert haben (râbû). — E verlegt dieſe Geſchichte an das Ende des Aufenthaltes zu Qadeſch, J hingegen, wie wir ſahen (ſ. o.), an den Anfang desſelben, nämlich vor Num. 13, 17^{b}. Dieſem Umſtande verdanken wir die Geſtalt jener Geſchichte nach beiden Quellen. Da wir den Meriba-Bericht von J geboten haben, ſo möge bei dieſer Gelegenheit auch derjenige von E folgen: (V. 5$^{b\beta}$) „Als es aber kein Waſſer zu trinken gab (V. 3^{a}), haderte (jâreb) das Volk mit Moſe und rief (V. 5*): Warum haſt du uns aus Ägypten hinweggeführt, um uns an dieſe ſchlimme Stätte zu bringen, eine Stätte, wo keine Saat gedeiht, wo kein Feigenbaum, kein Weinſtock und kein Granatapfel wächſt? [Moſe aber ſchrie zu Gott, und Gott befahl ihm:] (V. 8$^{a\alpha}$) Nimm deinen Stab [und ſchlage den Felſen [1]) damit,] (V. 8^{b}) ſo wirſt du ihnen Waſſer aus dem Felſen hervorbringen und ſie und ihr Vieh tränken können! (V. 9^{a*}.) Hierauf nahm Moſe den Stab (V. 11*), erhob ſeine Hand und ſchlug den Felſen mit ſeinem Stabe, ſodaß viel Waſſer hervorquoll, und [die Israeliten] ſamt ihrem Vieh trinken konnten." Hieran ſchließt ſich dann V. 13^{a*} an.

Von Qadeſch ab nimmt die Wanderung der Israeliten eine ganz andere Richtung an, nämlich nach SSO. Unſere Quelle erklärt dieſe auffallende Tatſache als eine Folge der Unterhandlungen mit Edom (und Moab) betreffs des Durchzuges durch dieſe Länder. Da man ihn verweigerte, ſah ſich Israel genötigt, um das Bergland Sēir herumzumarſchieren. Deshalb ſchlägt es nicht die uns bekannte Straße dahin nach O ein, ſondern marſchiert nach dem Golfe von Aqaba. — Num. 20, 14^{a*} E: Hierauf ſandte «Israel» von Qadeſch aus Boten an Edom. — Num. 20, 21 E: Weil aber Edom ſich weigerte, Israel den Durchzug durch ſein

1) Auch dieſe Geſchichte trägt Lokalkolorit an ſich; der Felſen wird gar nicht weiter charakteriſiert. Es iſt der bekannte Felſen zu Qadeſch. Vergleiche auch Richt. 1, 36 J: (emendiert) „Das Gebiet der Edomiter erſtreckt ſich von der Skorpionenſtiege bis nach dem Felſen (sc. zu Qadeſch) und weiter hinauf.

Gebiet freizugeben, so bog Israel seitwärts von ihm ab ... — Das Deuteronomium motiviert anders; es führt die Änderung der Marschroute auf göttlichen Befehl zurück.

12) Deut. 1, 40: Ihr aber (so lautet dieser) kehrt um und brecht in die Wüste auf der Straße nach dem Schilfmeere auf! — Dieser Vers ist erst hieraus in Num. 14 als V. 25^{b} eingereiht worden. Er ist bis auf ein Wort mit Deut. 1, 40 identisch; er bietet nämlich statt „Ihr aber" ('attem) ein „Morgen" (machar) dar. Das ist aber eine Schlimmbesserung, weil der befohlene Aufbruch nicht am nächsten Tage, sondern erst nach Jahren vor sich geht.

Deut. 2, 1: (Ausführung von 1, 40) So wandten wir uns und brachen in die Wüste auf der Straße nach dem Schilfmeere auf, wie Jahwe es ... befohlen hatte, und umwanderten das Gebirge Sēir geraume Zeit. — Die Israeliten mußten eben dieses Gebirge im Westen und Süden umgehen, wobei sie bis nach Aqaba kamen. Sie schlugen dabei die Straße nach dem Schilfmeere ein, die sich nach SSO wandte.

Num. 20, 21^{b} + 21, 4$^{a\beta}$ E: So bog Israel seitwärts von ihm (Edom) ab || auf der Straße nach dem Schilfmeere, damit es das Gebiet von Edom ... umgehe. — Hier ist eine Lücke anzunehmen. Denn Num. 21, 4$^{a\beta}$ bildet die direkte Fortsetzung von 20, 21^{b}. Einschiebsel aus P (20, 22—29; 21, 4$^{a\alpha}$) und J (21, 1—3) haben indes Angaben von E verdrängt. Wir sind in der Lage, sie zum Teil ergänzen zu können. Zunächst tritt hier Richt. 11, 17$^{a\beta}$ und 18$^{a\alpha}$ ein. Danach muß E nach Num. 21, 4$^{a\beta}$ fortgefahren haben: ... damit es das Gebiet von Edom und das Gebiet von Moab umgehe; denn auch an Moab hatte Israel gesandt, allein es hatte abgelehnt. Ferner muß hier das Deuteronomium aushelfen:

Deut. 2, 2: Ihr habt lange genug dieses Gebirge (Sēir) umwandert (V. 1). Wendet euch nach Norden! — Deut. 2, 8: Hierauf zogen wir durch das Gebiet ... der Söhne Esaus, die in Sēir wohnen auf der Arabastraße [1]) von 'Elat und 'Esjon-

1) Lies be-derekh hâ-'arabâ statt mid-derekh (LXX: παρα την ὁδον την Ἀραβα).

geber aus, wandten uns alsdann (sc. nach Norden) und wanderten auf der Straße nach der Wüste von Moab.

Die Israeliten waren nach D westlich am Gebirge esch-Scherâ hin zuerst in 'Elat, eine Stunde nördlich vom heutigen Kastell Aqaba, eingetroffen. Seine Hafenstadt war das aus Salomos und Josaphats Geschichte (1 Kön. 9, 26 [1]); 22, 48. 49) wohlbekannte 'Esjon-geber. Dahin kamen sie an zweiter Stelle; mithin muß es südlich von 'Elat, d. i. an der Stelle jenes Kastells selbst, gelegen haben. Hier trafen sie den Verkehrsweg, der von dem Handelsplatze aus, an der Ostseite des Gebirges esch-Scherâ hinführte, und benutzten ihn eine Strecke. Er heißt die 'Arabastraße, weil er einige Meilen durch die offene 'Araba nach der Mündung des Wadi el-Jtm ging, um dann in der Richtung nach NNO auf die Straße von Ma'an vorzustoßen, die gen Norden auf die moabitische Wüste zu ihren Lauf nahm. Dabei berührte er einzelne Ausläufer des Kulturlandes. So kann es heißen, daß die Israeliten edomitisches Gebiet betraten, ohne daß D den Angaben von E über Versagung des Durchzugs widerspräche. Doch mag es eine selbständige, von E unabhängige Bemerkung sein. So hätten wir die Richtung des Marsches von 'Elat und 'Esjon-geber nach der moabitischen Wüste geschildert. Es fehlt uns noch die Beschreibung des Weges von Qadesch nach 'Elat. Im Deut. treffen wir ein versprengtes Stück des Itinerars von E an, wie die gebräuchlichen Formeln und ein Vergleich mit Jos. 24, 33 E anzeigen. Ursprünglich stand es in Num. 21, ward indes bei der Zusammenarbeitung der Quellen gestrichen, weil es den Angaben von P widersprach. Den Zusammenhang, in dem es jetzt steht, zerreißt es vollständig. Das Fragment ward im Deut. als Randbemerkung nachgetragen und geriet fälschlich hierbei an seinen heutigen Platz. Daselbst war nichts zu glossieren. Aber keine andere Stelle taugt passender zur Verwendung seiner Angaben, welche die Umwanderung des Gebirges Sêir illustrieren, als Deut. 2, 1.

---

1) „Auch Schiffe erbaute der König Salomo zu 'Esjon-geber, welches bei 'Elot am Gestade des Schilfmeeres im Lande Edom liegt."

Deut. 10, 6, 7 E: Die Israeliten brachen von den Brunnen der Söhne Ja'aqans nach Moser auf. Dort starb Aaron und ward ebenda begraben; sein Sohn El'azar ward Priester an seiner Statt. Von da brachen sie auf nach Gudgoda und von Gudgoda nach Jotba, einer Gegend, die von Wasserbächen durchflossen wird. — Der letztgenannte Ort führt uns ganz in die Nähe von 'Esjon-geber. Denn im Lagerkataloge ward zwischen ihm und diesem Hafenplatze nur eine Station namens 'Abrona verzeichnet. Nach Deut. 2, 8 will es scheinen, als ob vor 'Esjon-geber noch 'Elat als Raststort anzunehmen wäre. Aber abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, daß bei der kurzen Entfernung einer Stunde Israel an beiden Orten hintereinander Station gemacht hat, mag wohl beachtet werden, daß 'Esjon-geber, als D schrieb, seine Bedeutung verloren hatte und vollständig hinter dem benachbarten 'Elat zurückgetreten war. Bereits der Verfasser von 1 Kön. 9, 26 fühlte sich veranlaßt, seine Lage mittelst des bekannten 'Elat anzugeben (s. o.). D gibt also für den Marsch nach Norden zwei Ausgangspunkte an. Da es aber nur das ältere 'Esjon-geber gewesen sein kann, so hat D 'Elat zu einer erläuternden Orientierung hinzugefügt. Mithin bedeuten seine Worte: „von 'Elat, d. i. von 'Esjon-geber, aus"; das verbindende „und" fällt daher besser weg.

Betrachten wir die Stationenreihe des obigen Fragmentes bis 'Esjon-geber fortgesetzt, so stellt sie den südlichen Teil der Route B dar, welche wir in Num. 33, 19—35 vorfanden. Vielleicht dürfen wir mit der Möglichkeit rechnen, die letzte Lücke des Itinerars von E, die Strecke zwischen Qadesch und den Brunnen der Söhne Ja'aqans auszufüllen, indem wir Num. 33, 19—29 als die Wiedergabe des Stationenverzeichnisses von E ansehen. Alsdann würde, abgesehen von erläuternden (geschichtlichen oder geographischen) Zwischenbemerkungen, das Itinerar dieser Quelle folgendermaßen gelautet haben: „Sie brachen von Qadesch auf nach Ritma und von Ritma nach Rimmon-peres und von Rimmon-peres nach Libna und von Libna nach Rissa. Von da brachen sie auf und lagerten sich zu Maqhelat am Fuße des Berges Schepher. Von da brachen sie auf nach Charada und von Charada nach Mitqa und von Mitqa nach Chaschmona und gelangten da-

nach zu den Brunnen der Söhne Ja'aqans." Hieran schloß sich ohne das einleitende „die Israeliten aber" Deut. 10, 6. 7 an. Darauf hieß es weiter: „Von da (Jotba) brachen sie nach 'Abrona und von 'Abrona nach 'Esjon-geber (Num. 33, 34. 35) und von 'Esjon-geber auf der 'Arabastraße" auf (Deut. 2, 8a).

Hier wurde das Itinerar durch eine Erzählung Num. 21, 4b—9 E (die eherne Schlange) unterbrochen. Damals wurde das murrende Volk von den berüchtigten [1]) Saraffschlangen gebissen. Ihr Name geht auf die Zeichnung der Haut. Diese große buntfarbige Schlangenart mit feuerroten Flecken und Wellenreifen fand Schubert in der Gegend des Meerbusens von Aqaba, in dessen Nähe uns möglicherweise der Bericht versetzt. Die 'Arabastraße zog sich nordöstlich von ihm hin. Damit näherte sich Israel der syrisch-arabischen Wüste, jener trostlosen Hochebene, die sich ostwärts von der 'Araba ausdehnt. Nach jener Erzählung setzte das Itinerar wieder ein. Sein Anfang ist nur trümmerhaft erhalten.

Num. 21, 11bβ E: [Und sie lagerten sich] [2]) in der Wüste, die vor Moab sich ausbreitet ... (Glosse: nach Sonnenaufgang zu). — Diese Glosse hat der Bearbeiter hinzugefügt, der die Angaben von E und P (V. 10. 11bα) vereinigte. Er entnahm sie wie Richt. 11, 18aα aus E. Mit Hilfe dieser Stelle und Deut. 2, 8b (3b) läßt sich eine Fortsetzung, die sich an Num. 21, 9 anschlösse, gewinnen. Sie lautete etwa: „So wandten sie sich gegen Norden und brachen die Straße nach der Wüste von Moab auf (Deut.). Hierauf gelangten sie in die Gegend, die vom Lande Moab nach Sonnenaufgang liegt (Richt.) [3]), und lagerten sich ...", sodaß dann Num. 21, 11bβ einsetzen kann.

13) Num. 21, 12 E: Von dort (d. i. aus der moabitischen Wüste) brachen sie auf und lagerten sich am Bache Zered. Deut.

---

1) Deshalb steht V. 6 der bestimmte Artikel.

2) So ergänze aus V. 12bα.

3) Vielleicht gehörte dazu noch Richt. 11, 18bα: „ohne das Gebiet von Moab zu betreten". Vermutlich hat V. 18aβ hinter V. 18bα zu treten, weil V. 18bβ seine Begründung ist.

2, 9aα. 13 [LXX]: Macht euch auf und zieht weiter über den Bach Zered! Da überschritten wir den Bach Zered.

14) Num. 21, 14—20 E: Von da (d. i. vom Bache Zered) brachen sie auf und lagerten jenseits des Arnon, wo er in der Wüste fließt (d. h. an seinem Oberlaufe), dessen Ursprung im Gebiete der Amoriter sich befand [1]); denn der Arnon bildet die Grenze von Moab, nämlich zwischen Moab und den Amoritern [1]). Darum heißt es ja im „Buche von den Kriegen Jahwes“:

„... Waheb in Supha
„Und die Bachtäler, den Arnon,
„Und den Abhang der Bachtäler,
„Der sich streckt bis zum Rande von Ar
„Und lehnt an die Grenze von Moab.“

Von dort (d. i. vom Arnon) brachen sie auf nach dem Born (be'êr); das ist jener Born, wo Jahwe dem Mose befahl: „Versammle das Volk, damit ich ihm Wasser gebe!“ Damals sang Israel das folgende Lied:

„Quill empor, o Born! Singt ihm zu:
„Born, den Fürsten gegraben,
„Den Edle des Volkes gehöhlet
„Mit dem Zepter, mit ihren Stäben
„Aus der Wüste als köstlichstes Geschenk!“ [2])

1) Diese beiden Stellen sind Klammern, welche das Itinerar mit der Sihon- und Bileam-Geschichte verbinden, und rühren von E selbst her, der das Stationenverzeichnis bereits vorfand und es seinem Werke in zwei Stücken einverleibte. Er ließ dabei dieselben mit Geschichten abwechseln. Deren bot er drei, nämlich: 1. die erfolglose Gesandtschaft an Edom (und Moab): Num. 20, 14—21; 21, 4aβ (Richt. 11, 17a. 18aα); 2. die eherne Schlange: Num. 21, 4b—9; 3. den Krieg mit Sihon: Num. 21, 21—24bα. 31. Zwischen Nr. 1 und 2 schob er Stück 1 des Itinerars (Qadesch bis 'Esjongeber), zwischen Nr. 2 und 3 Stück 2 (Marsch nach Norden) ein.

2) Der Schluß des Liedchens lautet im Hebräischen: be-misch'anotam, dann folgen die Worte u-mim-midbar mattana u-mim-mattana nachali'êl. Man übersetzt sie gewöhnlich: „Und von der Wüste nach Mattana, von Mattana aber nach Nachali'êl.“ So würde sich das Stationenverzeichnis fortsetzen. Allein wo bleibt dann „der Born“, zumal LXX *και απο φρεατος* bietet? Diese textkritische Frage ist so zu lösen: vor nachali'êl tritt das Wort û-mib-

Vom Born aber (sc. ging es) nach Nachali'ēl und von Nachali'ēl nach Bamot und von Bamot in das Waldtal, das in der Hochebene Moabs liegt, zum Gipfel des Pisga, der auf die Öde (Gor el Belqâ) herabschaut.

Damit ist das Itinerar zu Ende: Es führt bis zur vorletzten Station Israels im Ostjordanlande, eilt also damit dem Geschichtsberichte voraus. Wir bieten dessen Parallelen und ergänzende Ortsangaben dar, wozu noch Deut. und Richt. 11 treten. Deut. 2, 24: Macht euch auf und ziehet weiter über den Bach Arnon! — Richt. 11, 18$^{a\beta}$ und $^{b\beta}$ (s. o.): Und sie lagerten sich jenseits des Arnon; denn der Arnon bildet die Grenze Moabs. — Hier fehlt der kurze Zusatz des Itinerars: „wo er in der Wüste fließt". Der Name der Station wird nicht angegeben; E in Num. 21, 21 (vgl. Richt. 11, 19) spricht sich im Gegensatz zu Deut. 2, 26 nicht näher darüber aus. Hier heißt es: „Da sandte ich (Mose; an den beiden anderen Stellen dafür: Israel) Boten von der Wüste zu Qedemot aus an Sihon ... mit friedlichem Auftrage." Die Wüste bei dieser nördlich vom Arnon gelegenen Stadt reichte also südlich bis an den Bach selbst. Sind nun Nachali'ēl mit dem Sêl Wa'le gleichzusetzen, Bamot aber auf dem Dschebel Attarus zu suchen, so fällt die kurze Entfernung auf. Indessen dürfen wir die Schlacht wider Sihon nicht außer acht lassen, die er Israel bei Jahas lieferte (Num. 21, 23 E; Deut. 2, 32; Richt. 11, 20). Diese Stadt lag zwischen Madeba und Dibon, südlich von Sihons Hauptstadt Hesbon. Vielleicht lag sie zwischen den beiden Stationen. Die Schlacht würde ihre kurze Entfernung erklären, was nach E leicht möglich wäre. Am Pisga macht Israel eine längere Rast. Num. 21, 31 E: So ließ sich denn Israel im Lande der Amoriter nieder. — Während es am Pisga lagert, wird Bileam von dem Moabiterkönige Balak zur Verfluchung Israels bestellt. Num 22, 41 E: Am anderen Morgen nahm Balak den Bileam und führte ihn hinauf nach Bamot-ba'al, von

---

be'êr (vom Born); die übrigen Worte gehören zum Liede: bemisch'anotemo (poet. Suffix) || mim-midbar mattnat ham-mattanot (das Geschenk der Geschenke — eine Art Nominalsuperlativ). Im übrigen bringt Cod. F der LXX die Station *Μαυβανατειν* in V. 19 nicht zum Ausdrucke.

wo aus er das (äußerſte) Ende des Volkes (Israel) ſehen konnte. Bileam befindet ſich alſo an Israels drittletzter Station, die hier ihren vollſtändigeren Namen trägt. Von da ab begibt er ſich zu der vorletzten Station. Num. 23, 14a* (28) E: So nahm Balak den Bileam auf den Gipfel des Piſga, «der auf die Öde herabſchaut», mit ſich.

Ehe wir uns der letzten Station zuwenden, haben wir noch den Zug wider König Og von Baſan zu berühren. Er ſtellt auf den Karten, die Israels Wanderung zur Anſchauung bringen wollen, eine mächtige Digreſſion der ganzen Marſchroute nach Norden bis an den Jarmuk dar. Die Beſchreibung der Eroberung Baſans finden wir Num. 21, 33—35. Sie iſt identiſch mit Deut. 3, 1. 2. 3b. 12a, nur daß ſtatt der 1. Perſ. der Rede die 3. Perſ. des Berichtes getreten iſt. Der ganze Paſſus ſtammt nicht aus E und iſt erſt zufolge Bearbeitung eingedrungen. Der Stil und die Geſchichtstheorie ſind deuteronomiſtiſch. E hat nur die Eroberung des Gebietes vom Arnon bis zum Jabbok (Num. 21, 24*), d. h. des geſamten Landes der Amoriter unter König Sihon (Richt. 11, 21b. 22. [E]) berichtet und ſofort an 21, 31 (Niederlaſſung Israels im Amoriterlande) die Bileam-Geſchichte mit 22, 2 angeknüpft. Nichts in der ganzen Bileam-Geſchichte läßt einen inzwiſchen erfolgten Zug wider Og zu. Nachdem die Bileam-Geſchichte ihren Abſchluß gefunden hat (24, 25* E), iſt Israel nur eine Station weiter vorgerückt: es iſt die letzte im Oſtjordanlande.

15) Num. 25, 1a. 3a E: Hierauf ließ ſich Israel zu haſch-Schittim (bei den Akazien) nieder. Daſelbſt hängte es ſich an den Ba'al (des Berges) Pe'or. — Joſ. 2, 1a E: Da ſandte Joſua bin Nun von haſch-Schittim aus zwei junge Burſchen als Kundſchafter aus. — Joſ. 3, 1 E: Des anderen Morgens in der Frühe brach Joſua von haſch-Schittim auf. Als nun er und die Israeliten an den Jordan gelangt waren, blieben ſie daſelbſt über Nacht, bevor ſie überſetzten. — Deut. 3, 29: So blieben wir in dem Waldtale gegenüber von Bet-pe'or. — Deut. 34, 6a [LXX]: Sie begruben Moſe in dem Waldtale gegenüber von Bet-pe'or. — In dieſem Tale, das zum Piſga-Gebirge gehört, haben wir die

Akazienaue zu suchen, wo Israel sein Lager aufschlug. Von hier aus begab sich Mose zum Gipfel des Pisga zurück, um das gelobte Land zu schauen (Deut. 3, 27; 34, 1$^{a\beta}$).

Nunmehr läßt sich die Reihe der Stationen nach E (und D) aufstellen. Wir erwähnen zuerst die Straßen, die uns dabei aufstießen:

1. Die Wüstenstraße nach dem Roten Meere;
2. Die Straße nach dem Berglande der Amoriter;
3. Die Straße nach dem Berglande von Sēir.

(Beide haben eine Strecke gemeinsam: Horeb—Qadesch.)

4. Die Straße nach dem Schilfmeere (Qadesch—ʿEsjon-geber);
5. Die ʿArabastraße (von ʿEsjon-geber ab);
6. Die Straße nach der Wüste Moab.

Als Rastorte — die Städte Raʿmses und Pitom-Sukkot gelten als Sammelpunkte — treten auf:

1. Das Wüstenlager am ägyptischen Ufer des heroopolitanischen Golfes vor dem Meerdurchgange.
2. Mara. 3. ʾElim.

Ob hier eine Lücke festzustellen ist, muß sich später zeigen.

4. Berg Horeb. 5. Tabʿera.
6. Massa. 7. Qibrot-hat-taʾawa.
8. Chaserot. 9. Qadesch(-barneaʿ).
[10. Ritma. 11. Rimmon-peres.
12. Libna. 13. Rissa.
14. Maqhelat. 15. Charada.
16. Mitqa. 17. Chaschmona.]
18. Brunnen der Jaʿaqaniten. 19. Moser.
20. Gudgoda. 21. Jotba.
[22. ʿAbrona.] 23. ʿEsjon-geber.

Von hier ab hören eine Weile die Stationen auf, da Israel in der weiten syrisch-arabischen Wüste einherzog. Hier kommt etwa das Stück der heutigen Pilgerstraße Mekka—Damaskus von Maân bis Qalat-el-Belqa in Betracht [1]).

---

1) Diesen Weg bis Qadesch in umgekehrter Folge schlug nach Gen. 14, 5^{b}—7^{a} Kedorlaomers Heer ein: „Sie schlugen aber ... die Emiter in

24. Wüſte vor Moab. 25. Bach Zered.
26. Bach Arnon. 27. „Der Born."
28. Nachali'ël. 29. Bamot(=ba'al).
30. Piſgagipfel (Tal). 31. haſch-Schittim.

Von hier rückt Joſua an den Jordan zum Übergange.

Ehe wir die Itinerare der einzelnen Quellen miteinander vergleichen, ſtellen wir noch einzelne Andeutungen von J zuſammen.

Fragen wir nach dem Ausgangspunkte des Marſches, ſo iſt in dieſer Quelle nicht von Städten, wohl aber von einer beſtimmten Gegend, dem Lande Goſen (Gen. 45, 10a*; 46, 28. 29a. 34b*; 47, 1b. 4b. 6b. 27a*; 50, 8b; Ex. 8, 18a; 9, 26a), dem heutigen Wadi Tumilat, einem ſchmalen Tale zwiſchen dem Nile und den Bitterſeen, die Rede. Die Israeliten brechen in der Nacht auf; ſie marſchieren Tag und Nacht in großer Eile. Sie erreichen das Meer, natürlich den heroopolitaniſchen Golf.

Die Entfernung kann aber nur eine geringe geweſen ſein, da die Ägypter ſo bald das Volk noch am weſtlichen Geſtade des Meeres einholen. Nach Mitternacht erreicht es das jenſeitige Geſtade. Zwiſchen 2—6 Uhr früh vollzieht ſich die Vernichtung der Verfolger, deren Leichen ans Oſtufer zu Israels Füßen geſpült werden (Ex. 14, 30b).

1) Ex. 15, 22 (LXX): Hierauf ließ Moſe Israel vom Schilfmeere aufbrechen und führte es hinaus in die Wüſte von Schur. Sie aber zogen drei Tage lang in der Wüſte, ohne Trinkwaſſer zu finden. — Ein Teil dieſes Verſes iſt in Num. 33, 8 interpoliert, nur daß hier die Wüſte nach der Stadt 'Etam benannt iſt. Vielleicht waren beide Namen für die Gegend gebräuchlich, oder es ſoll ein Ausgleich mit P ſein. Auch J ſpricht vom Schilfmeere. In ſeinem Berichte über die Heuſchreckenplage, die Ägypten traf, ſteht obendrein zu leſen (Ex. 10, 19a): „Jahwe veränderte den Wind in einen ſehr heftigen Weſt, der die Heu-

der Ebene von Qirjatajim (nördlich vom Arnon) und die Choriter auf ihren Bergen bis El-pa'ran (Aqaba), das nahe der Wüſte liegt. Dann bogen ſie um und gelangten bis zur Quelle des Gerichts, d. i. nach Qadeſch, und ſchlugen das ganze Gefilde der Amalekiter."

schrecken hinwegtrug und ins Schilfmeer versenkte." Schur war der nordöstliche Grenzstrich Ägyptens (Gen. 25, 18; 1. Sam. 15, 7; 27, 8), wahrscheinlich nach der östlichen Limesbefestigung des Landes benannt; sein Name bedeutet „die Mauer". Bei J ging also der Zug Israels von Anfang an in einer östlichen Richtung vor sich. Zugleich lernen wir die Straße kennen, die Mose einschlug, die Straße nach [1]) Schur, die auch in der Hagar-Geschichte eine Rolle spielt, da an ihr der Born von Lachaj-rôi liegt. (Gen. 16, 7. 14. J) Holland fand 1878 Spuren von ihr. Sie führte von Ismailije über ein wellenförmiges Plateau mit vielen Sandanhäufungen nach Osten, bog dann ab nach Nordosten, überschritt den Dschebel Mughara, einen durch Brunnen und alte Ruinen merkwürdigen Bergrücken und zog sich nördlich am Dschebel Jeleq vorbei [2]). Sie berührte nach obiger Genesisstelle auch Qadesch, von wo aus sie sich weiter nach Bersaba und Hebron fortsetzte.

Drei Tage lang bewegt sich nach J der Wanderzug der Israeliten auf dieser Straße, ohne daß diese Quelle Stationen auf ihr angibt. Die drei Tage aber, auf die wir später zurückkommen werden, sind nicht ohne Andeutung in den vorangehenden Berichten unseres Erzählers geblieben, wie folgende Stellen aus seiner Schilderung beweisen: Ex. 3. 18^{b}: Alsdann begib dich samt den Ältesten Israels zum Könige von Ägypten und sprecht zu ihm: Jahwe, der Gott der Hebräer, ist uns erschienen, und nun möchten wir drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen, damit wir unserem Gotte Jahwe opfern können. — Ex. 5, 3$^{a b}$: Und sie sprachen: Der Gott der Hebräer ist usw. — Ex. 8, 23: Drei Tagereisen weit wollen wir in die Wüste ziehen, damit wir unserem Gotte Jahwe opfern können, wie er es uns befohlen hat. — Ex. 15, 22 bietet die Ausführung. Natürlich rechnen die Tagereisen erst von der Grenze des Landes Ägypten ab, wie dieser Vers klarlegt.

2) Ex. 19, 2^{b}: Israel aber lagerte sich daselbst (sc. in der

1) D. i. von Palästina aus.

2) Zeitschrift d. deutsch. Palästina-Ver. VIII, S. 217.

Wüste) gegenüber dem Berge (sc. Sinai). — Ex. 19, 11^{b}: Am dritten Tage werde ich angesichts des ganzen Volkes auf den Berg Sinai herabfahren. — Ex. 19, 20^{a*}. 18^{a}: Da fuhr Jahwe auf den Berg Sinai herab; der Berg Sinai aber stand ganz in Rauch, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabgefahren war. — In Ex. 33, 1. 3^{a} erhält Mose den Befehl zum Aufbruch nach Kanaan und auf seine Bitte hin das Versprechen des göttlichen Geleites. Der Herr will persönlich sein Volk begleiten und gewährt Mose den Anblick seines Abglanzes in der Höhle auf dem Gipfel des Berges Sinai. Hieran schloß sich bei J der Bericht von dem Eintreffen des menschlichen Wegweisers. Da derselbe sich jetzt auf zwei Stellen des Pentateuchs, Ex. 18 und Num. 10, verteilt und an ersterer mit der Erzählung von E verschmolzen ist, so geben wir ihn wieder, zumal er eine alte Überlieferung betreffs der Leitung und Ordnung des Wanderzuges darstellt:

[Als aber der Keniter (Richt. 1, 16 J; vgl. 4, 11) [1]), der Schwiegervater Moses, davon hörte,] (Ex. 18, 1^{b}) daß Jahwe Israel aus Ägypten geführt habe, [machte er sich auf und kam] (Ex. 18, 5^{b*}) in die Wüste, woselbst es (Israel, vgl. Ex. 19, 2^{b}) lagerte (Ex. 18, 7*). Da lief Mose seinem Schwiegervater entgegen und verneigte sich vor ihm. Hierauf erkundigten sie sich nach dem gegenseitigen Wohlbefinden und traten in das Zelt ein. [Mose aber berichtete ihm] (Ex. 18, 8$^{b\beta}$. 10^{a} ult.) wie sie Jahwe aus der Gewalt des Pharao gerettet habe. [Da pries er den Gott Israels dafür,] (Ex. 18, 9^{b}. 10^{a*}) daß er sie aus der Gewalt der Ägypter gerettet habe, indem er sprach: Gelobt sei Jahwe, der euch aus der Gewalt der Ägypter gerettet hat! (Num. 10, 29—32.) Da redete Mose seinem Schwiegervater zu: Wir brechen jetzt nach der Stätte auf, von der Jahwe verheißen hat: Sie will ich euch verleihen. Begleite uns, dann wollen wir es dir reichlich lohnen, da Jahwe Gutes für Israel verheißen hat. Er aber sprach zu ihm: Ich ziehe nicht mit, sondern will in mein Land, zu meiner Sippe zurückkehren! Doch er entgegnete: Nicht

1) Der Name Chobab ben Re'u'el beruht Num. 10, 29 auf Interpolation, ebenso der Zusatz „der Midianiter".

doch! Verlaß uns nicht! Denn weil du weißt, wo wir in der Wüste lagern können, so sei unser Wegweiser! Ziehst du also mit uns, so soll dir auch von jenem Guten, womit Jahwe uns segnen wird, dein reichliches Teil als Lohn von uns zukommen! [Da sprach er: Siehe, ich will mit euch ziehen, du aber wähle dir aus dem ganzen Volke] kriegstüchtige Männer [1]) (Ex. 18, 21^{b}) und setze sie [als Anführer] über sie, als Hauptleute über 1000, über 100, über 50 und über 10 Mann (Ex. 18, 25). Mose aber wählte kriegstüchtige Männer aus ganz Israel aus und bestellte sie zu Anführern über das Volk, zu Hauptleuten der Tausend-, Hundert-, Fünfzig- und Zehntschaften. (Num. 10, 33^{a}.) So brachen sie denn vom Berge Sinai auf, drei Tagereisen weit. — Diese letzten drei Worte sind irrtümlich in V. 33^{b}, den Text von E (s. o.), eingedrungen. Während aber J in Ex. 15, 22 die einzelnen Stationen nicht angab, teilt er hier die Rastorte mit und weiß von ihnen ausführlicher im weiteren Verlaufe [2]) der Erzählung zu reden: Massa (Ex. 16) — erste, Qibrot-hat-ta'awa (Num. 11) — zweite und Meriba (Ex. 17) — dritte Tagereise.

5) Ex. 15, 25$^{b\beta}$ (vgl. 16, 4^{b}): [Jenen Ort nannte man Massa, dieweil Jahwe] es (das Volk Israel) daselbst versucht hatte. (s. o.)

6) Num. 11, 34: Jenen Ort nannte man „die Lustgräber" (qibrôt-hat-ta'awa), dieweil man daselbst das Volk begrub (qaberu), das ein Gelüste (vgl. V. 4^{a}) gehegt hatte (ham-mit'awwîm).

7) Ex. 17, 7*: Jenen Ort nannte man Meriba, um des Haders der Israeliten willen. — Damit befinden wir uns in Qadesch. Von hier aus gehen die Kundschafter in das Südland (Negeb). Auf ihren ungünstigen Bericht hin entsinkt dem Volke der Mut, nach Kanaan zu ziehen. — Num. 14, 3^{b}. 4 klagt das Volk: Wäre es nicht besser für uns, wieder nach Ägypten zurückzukehren? So meinte denn einer zum andern: Wir wollen doch einen Anführer wählen und nach Ägypten umkehren. —

1) Dieser Ausdruck, vereinigt mit anderen, die auf die Richter sich beziehen und von E herrühren, steht in Ex. 18, 21^{a}.

2) Wir erinnern uns, daß sich Ex. 16 bei J an Num. 10, an Num. 11 aber Ex. 17 anschloß.

Ägypten lag nach unseren Aufstellungen nur sechs Tagereisen entfernt (Ex. 15, 22; Num. 10, 33a).

8) Num. 21, 1*: Als aber die Kanaaniter [1]), die im Südlande saßen, hörten, daß Israel heranzöge derekh hâ-atârîm, kämpften sie mit Israel und machten einige zu Gefangenen. — Die erste Hälfte dieses Verses mit der Glosse (s. u.), aber ohne die beiden Wörter, die wir unübersetzt ließen, ist auch in Num. 33 eingedrungen und bildet dort den V. 40, der freilich mitten im Satze abbricht, weil der Bearbeiter merkte, er gehe mit seiner Rekapitulation zu weit und setze sich mit dem Lagerkatalog in Widerspruch.

Dillmann und Lagarde fassen die unübersetzten Wörter mit Hilfe des Arabischen als „der Spurweg" auf. Viele alte Versionen wie die Peschitto, die Vulgata, Aquila und Symmachus geben sie mit „Weg der Kundschafter" wieder, als stünde derekh hat-târîm da. Andere, so z. B. die LXX: Ἀθαριν, betrachten das zweite Wort als Ortsnamen, nur daß er sich dann nicht identifizieren ließe. Doch ist der letzten Ansicht beizupflichten, wenn man ein wenig verbessert, wobei die Lesart der alten Übersetzungen auf die rechte Fährte verhilft. Man lese nämlich derekh hat-t(em)ârim und gewinnt dann den Sinn „auf der Straße nach hat-Temarim. Dieser Ortsname ist analog der Bildung „hasch-Schittim" (bei den Akazien, s. o.) und bedeutet seinerseits „bei den Palmen". Hier kommt uns Richt. 1, 16 J (in seiner nach LXX zu gestaltenden Form) zu Hilfe: „Die Söhne des Keniters (s. o.), des Schwiegervaters Moses, waren mit den Judäern von der Palmenstadt (ʿir hat-temârîm) heraufgezogen nach der Wüste [2]) (LXX: am Abhange) von Arad; sie zogen hin

---

1) Die Worte „der König von Arad" sind eine Glosse. Die Apposition joschob han-negeb bezieht sich zudem auf ein Volk, nicht auf eine einzelne Person.

2) Zwischen diesen Worten steht jehudâ ʾaschor be-negeb (LXX: την οὐσαν ἐν τῳ Νοτῳ Ἰουδα). Es ist eine Glosse, deren Worte im Hebräischen nicht die rechte Reihenfolge innehalten: das letzte ist ein stat. constr., der von dem ersten abhängt. Sie will ʿir hat-temârim erläutern: „die Palmenstadt sc. im Südlande von Juda". Damit soll diese Stadt von Jericho, das auch

und ließen sich neben den Amalekitern nieder." Wir haben diese Stadt, auch Tamar genannt, an der Stelle des heutigen Kurnub zu suchen. 1. Kön. 9, 18 berichtet uns, Salomo habe zur Festung „Tamar in der Wüste im Lande" ... [ergänze:] des Südens (han-negeb) ausgebaut. Ezechiel aber erklärt bei der Neubegrenzung des israelitischen Zukunftsstaates: „Gegen Mittag soll die Grenze laufen von Tamar zum Wasser Meriba bei Qadesch." (47, 19; 48, 28.) Schließlich ist noch zu bemerken, daß sich das Heer des Kedorlaomer von Qadesch aus wider die Amalekiter (s. o.) und dann auch wider die Amoriter wandte, die zu Chasason-Tamar (deutsch: bei der Palmenreihe) wohnten (Gen. 14, 7^{b}). Demnach rückten die Israeliten auf der Straße von Qadesch nach Tamar vor, die quer durchs Südland führte.

9) Num. 22, 6^{a*}: Verfluche mir dieses Volk, weil es mir zu mächtig ist, damit ich es aus dem Lande jagen kann!

Diese Stelle zeigt, daß Israel sich mitten im Lande befindet. Es fragt sich nur, auf welchem Wege es in das moabitische Gebiet eingedrungen ist. Die Bestandteile von J in Num. 21 und 32 geben uns hierüber Auskunft. Wir gehen vom Kapitel 32 aus, das die Verteilung des Ostjordanlandes berichtet. Alle Quellen kommen dabei in Frage [1]). So gehören zu P die Verse: 1$^{a\alpha}$... 2^{b}. 4^{a}. 5$^{a\beta}$. 28*—31^{a}. 18. 19; zu E: 16. 17. 20$^{a\alpha}$. 24. 34—38 und zu J: 1$^{a\beta b}$. 2^{a}... 4^{b}. 5*. 6. 20^{b}. 21^{b}. 22$^{a\beta}$. 23. 25—27* 33* 39. 41 f. In der letzten Quelle lesen wir nun u. a.: „Als sich (die Gaditen und die Rubeniten) den Bezirk von Jaʿzer (21, 32) und das Land Gilead ansahen, fanden sie, es sei ein Landstrich, recht geeignet zur Viehzucht" (V. 1^{b}). Ferner heißt es: „Unsere Angehörigen und unser Vieh", so sprechen sie zu Mose, „mögen in den Städten von Gilead drüben bleiben, während deine Knechte gerüstet vor Jahwe zum Kriege ziehen, wie du, o Herr, gesagt hast. Da verlieh ihnen Mose das Land und seine Städte samt ihren Fluren ringsum." (V. 26 f.*. 33*.) Es handelt sich hier

---

den Namen trug (Deut. 34, 3; Richt. 3, 13; 2 Chron. 28, 15), unterschieden werden.

1) V. 7—15 D und 20$^{a\beta}$. 21^{a}. 22$^{a\alpha}$. 31^{b}. 32. 40 R.

um das Gebiet der Stadt Ja'zer und das südliche Gilead, das hier in seiner Ausdehnung vom Gebirge Gilead bis zum Jabbok gemeint ist. Mit Ausnahme der genannten Stadt, die 15 römische Meilen von Hesbon entfernt liegt, ist das für E in Frage kommende Gebiet viel weiter im Süden zu suchen, wo es sich bis zum Arnon erstreckt. Diese Quelle berichtet u. a.: „So bauten die Gaditen Dibon, 'Atharot, 'Aro'er, Schophan, Ja'zer, Jogbeha, Bet-nimra und Bet-haran, feste Städte und Viehhürden. Die Rubeniten aber bauten Hesbon, 'El'ale, Qirjatajim, Nebo, Ba'al-me'on und Sibma, [feste Städte und Viehhürden] (V. 34—38a). Bloß V. 3 des Kapitels konnten wir bisher keiner Quelle zuweisen. Er steht merkwürdigerweise mitten im Texte von P und zerreißt ihn. Neun Städte zählt er auf; allein ihr Gebiet deckt sich nicht mit dem in V. 4a auftretenden Lande, „das Jahwe vor der Gemeinde Israels schlug", vielmehr ist es das Land Gilead (V. 29). Ebenso wenig scheint der Vers J anzugehören, da hier gleichfalls Gilead und nur eine jener neun Städte, Ja'zer, in Frage kommen. Aber auch E bereitet Schwierigkeiten, da es vierzehn Städte aufführt und für die neun zum Teil andere Namensformen darbietet. Der ganze Vers macht den Eindruck einer Glosse, deren Angaben einst in einem anderen Zusammenhange standen, und ist den V. 34—38 in der Reihenfolge der Städte angepaßt worden. Hier gruppieren sie sich nach ihrer Stammeszugehörigkeit. Ordnet man aber, indem man die ersten beiden an den Schluß stellt und die fünfte mit der sechsten vertauscht, folgendermaßen: Ja'zer — Nimra — 'El'ale — Hesbon — Sebam — Nebo-Me'on — 'Atharot — Dibon, so markieren diese Orte außer Ja'zer die Straße, welche vom Arnon bei der Stadt 'Aro'er bis zum Jordan (nahe der Mündung des Wadi Nimrin) führt. Diese Tatsache, nicht Textverderbnis erklärt die Auslassuug der fünf Städte von E, dem also der Vers nicht zugehört. Nun aber kennen wir bereits die Wege Israels vom Arnon bis zum Jordan nach P und nach E, so daß er nur an J fallen kann. An seine jetzige Stelle kam er erst durch bearbeitende Hand aus Num. 21. Abgesehen von den letzten drei Versen (33—35 D) sind an diesem Kapitel beteiligt: P mit V. 4a*.

10. 11*; E mit V. 4aβ—9. 11bβ—24*. 31; J mit V. 1—3 (s. o.); 24bβ—30. 32, nur daß V. 26 einem Bearbeiter zuzuschreiben ist, dessen Hand sich auch in V. 25. 29 und 32 verrät. J erzählte nämlich von V. 25 ab folgendermaßen: So nahm Israel alle diese Städte ein. Israel aber wohnte in Hesbon und in allen seinen Tochterstädten. Deshalb singen auch die Barden:

„Auf nach Hesbon, daß es aufgebaut werde,
Daß wiedererrichtet werde die Stadt Sihons!
Ein Feuer ging aus von Hesbon,
Eine Lohe von der Feste Sihons.
Das verzehrte die Städte Moabs,
Die fraß die Höhen am Arnon.

Wehe dir, Moab! Du gingst zugrunde.
‚Es erlosch deine Leuchte', o Volk des Kamos!
Der gab seine Söhne der Flucht,
Seine Töchter der Gefangenschaft preis!
Wir aber trugen Verwüstung von Hesbon bis Dibon (V. 30),
Wir fachten ein Feuer an bis Medeba."

„Danach sandte «Israel» auf Kundschaft nach Ja'zer aus und eroberte es «samt seinen Ortschaften» (LXX); so vertrieb es die Leute, welche daselbst saßen." Aus dem Liede ersehen wir ganz klar, daß Israel Krieg mit Moab geführt hat. Hierdurch würden wir auch das Eindringen einer Glosse in Jos. 24, 9 E begreiflich finden, welche besagt: „Er (Balak) kämpfte wider Israel", was gewöhnlich von den Auslegern in abgeblaßter Bedeutung aufgefaßt wird. In diesem Kriege hat Israel verschiedene Städte Moabs erobert (V. 25. 28). In V. 25a entbehren die Worte „alle diese Städte" jeder Beziehung zum Vorangehenden und schweben völlig in der Luft. Daß hier ursprünglich ein Verzeichnis eroberter Städte vorausging, liegt nahe. Ferner erhellt aus V. 24bβ, daß am Ende ihrer Reihe Ja'zer erwähnt ward, weil sonst die am Schlusse gegebene Begründung gegenstandslos wäre, sowie daß die Eroberungen auf der einen Seite bis zur ammonitischen Grenze, auf der anderen bis zum Arnon reichten. E gab an (21, 24ba) „vom Arnon bis zum Jabbok", der Bearbeiter fügte aus J hinzu „bis hin zu den Ammonitern". Jenes

vermißte Verzeichnis finden wir in Num. 32, 3 wieder, nur daß wir gemäß den Grenzangaben die von uns aufgestellte Reihenfolge gerade entgegengesetzt, d. h. von Süden nach Norden, zu beachten haben. Wir können demnach bei J etwa folgenden verbindenden Text zwischen den Stellen Num. 21, 3 und 21, 25 voraussetzen: „Als aber Israel in das Land Moab kam, kämpfte Moab wider Israel (vgl. Jos. 24, 9). Allein Jahwe gab Moab in die Hände Israels, und es schlug Moab und nahm ein: Dibon und ʿAtharot, Meʿon und Nebo, Sebam und Hesbon, ʾElʿale und Nimra, welches bei Jaʿzer liegt (vgl. Num. 32, 3), nämlich das ganze Land, das vom Arnon — hier setzt Num. 21, 24$^{b\beta}$ ein — bis hin zu den Ammonitern reicht. Denn Jaʿzer bildet die Grenze gegen die Ammoniter." Nun ist V. 25^{a} nicht mehr ohne eine grammatische Beziehung. „Alle diese Städte" sind die Städte von Num. 32, 3 außer Jaʿzer, dessen Einnahme ein besonderer Vers (21, 32) meldet. Damit haben wir das Itinerar von J abgeschlossen und stellen die Route teils nach Stationen, teils nach Straßen zusammen:

Ausgangspunkt: Land Gosen (Wadi Tumilat).

1. Schilfmeer (Marsch: 2 Nächte, 1 Tag);
2. Straße nach Schur (Westen—Osten): 3 Tagereisen;
3. Wüste am Berge Sinai;
4. Massa,
5. Lustgräber, } 3 Tagereisen von dem Berge;
6. Qadesch,
7. Straße nach der Palmenstadt;
8. Zug nach Moab bis zum Arnon (im Süden des ʿAbarim-Gebirges);
9. Dibon; 10. ʿAtharot; 11. Meʿon;
12. Nebo; 13. Sebam; 14. Hesbon;
15. ʾElʿale; 16. Nimra;
17. Übergang über den Jordan (beim Wadi Nimrin?).

Vergleichen wir nunmehr die Angaben der Quellen J, E (nebst D) und P, so erleichtern wir uns unsere Aufgabe, wenn wir folgende Wegstrecken unterscheiden:

α) von Qadeſch bis zum Jordan;
β) vom Sinai, bez. Horeb, bis nach Qadeſch;
γ) von Ägypten bis an den Sinai, bez. Horeb.

So können wir zugleich die beſondere Frage nach der Lage des Berges Sinai, bez. Horeb, bequem erledigen.

Am einfachſten ſchließt der Vergleich der Quellen betreffs der erſten Wegſtrecke von Qadeſch bis zum Jordan ab. Hier treten ſich J P und E D gegenüber. Beide Paare ſpiegeln zwei verſchiedene Traditionen wieder. Das Ziel aller Quellen iſt freilich das Land Moab. Jedoch E und D laſſen Israel das Land Edom umgehen, d. h. von Qadeſch nach SSO auf ʿEſjon-geber zu, von dieſem Hafenplatze aus erſt nach NO, dann nach N in der ſyriſch-arabiſchen Wüſte marſchieren. So erſcheint Israel im Oſten von Moab, deſſen nördlicher Teil (vom Arnon ab) ſich in den Händen der Amoriter befindet; es kommt auf dieſe Weiſe gar nicht in das damalige (eigentliche) Land der Moabiter, das ſich ſüdlich des Arnons ausdehnte, hinein, ſondern zieht nach NW hin quer durch König Sihons Gebiet und lagert am Jordan in der Akazienaue. J und P haben miteinander gemeinſam, daß ſie Israel von Qadeſch nach NO aufbrechen und durch das Moabiterland, das ſich nach ihnen nördlich über den Arnon bis zum Jordan zu ausbreitet, rücken laſſen. Doch zeigen ſich Unterſchiede in der Art und der Richtung des Marſches: J berichtet, ohne die Amoriter vorauszuſetzen, von kriegeriſchen Konflikten mit Moab; P ſchweigt darüber und berichtet erſt am Jordan eine Strafexpedition wider die Midianiter im Lande Gilead, die das Volk von den Gefilden Moabs aus unternimmt (Num. 25, 16—18a*; 31, 3—6a. 7. 9—12; 32, 4a. 29). Bis Dibon nahm der Weg von Qadeſch nach J und P wohl ſo ziemlich den gleichen Verlauf; dann zog Israel auf der Straße gen N und ſchwenkte nach P ſchon bei Diblatajim weſtwärts zum Jordan, nach J hingegen weiter nördlich bei ʾElʿale, ſo daß es bei Nimra Lager ſchlug und von hier aus Jaʿzer im Oſten erobert.

Nicht allzu große Schwierigkeiten bereiten die Angaben der drei Itinerare über den Marſch vom Berge Sinai bez. Horeb nach Qadeſch. Hier bietet ſich uns folgendes Bild dar:

J	E (D)	P
Sinai,	Horeb,	Sinai,
	Tab'era,	
Maſſa,	Maſſa,	Wüſte
Luſtgräber,	Luſtgräber,	Pa'ran,
	Chaſerot,	
Meriba	Qadeſch-(barnea')	Meribat-qadeſch.
(Haſ-ſela').	(Meriba).	

P nennt immer nur die Wüſte Pa'ran, ſetzt jedoch Stationen, die ungenannt bleiben, in ihr voraus und verſetzt an eine die mit der Wachtelſpeiſung (Ex. 16, 13a) verbundene Mannaſpende [1]), die J und E für ſich allein, bez. neben der Waſſerſpende [2]) nach Maſſa weiſen, während ſie die Wachteln bei den Luſtgräbern auftreten laſſen. (Ex. 16f.; Num. 11.) Wohl macht der Lagerkatalog die letztere Station ſowie Chaſerot namhaft, indes können wir beide Orte deshalb nicht ohne weiteres auch P zuſchreiben, da dieſe auch der Quelle E entſtammen können. Wir müſſen alſo wie oben noch immer die Frage nach den Stationen in der Wüſte Pa'ran bei P offen laſſen und ſie ſpäter beantworten. Jedenfalls aber gehören bei J und E zu der Route Sinai bez. Horeb—Qadeſch die Stationen Maſſa und Luſtgräber. Nur iſt zu beachten, daß E (D) an ihrem Beginne eine Station mehr, Tab'era, aufführt als J. Somit kann die Anſicht des Hieronymus, die er in ſeinem Werke „De situ et nominibus" ausſpricht: mihi autem videtur, quod duplice nomine mons nunc Sina, nunc Choreb vocetur, nicht aufrecht erhalten werden. Vielmehr liegt die Sache nach den Quellen J und E ſo: Auf einem gemeinſamen Gebirgszuge (SW von Qadeſch) liegen zwei Berge, der eine im Norden (Sinai), der andere ſüdlich davon (Horeb), etwa eine Tagereiſe von einander entfernt. Vom Sinai (J) ging es in einem Tage nach Maſſa (NO), vom Horeb (E) in zwei Tagen über Tab'era ebendahin (NNO). Es handelt ſich dann noch um das Hinzutreten von Chaſerot: vermutlich führte nach J der Weg direkt von den

1) In ſeinem Texte ſtand ſie urſprünglich zwiſchen Num. 10 und 13.
2) Vgl. dazu Pſ. 78, 15—31, vor allem V. 20.

Luftgräbern in einem Tage nach Qadeſch (NO), nach E über Chaſerot in zwei Tagen an das gleiche Ziel. Nach Chaſerot, das man weſtwärts von Qadeſch ſuchen muß (Deut. 1, 2), marſchierten wohl die Israeliten erſt nach N und wandten ſich dann nach O, um Qadeſch zu erreichen.

Hier iſt der Platz, die wenigen Stellen des Alten Teſtamentes einzuſchalten, die uns einen Anhalt über die Lage des Berges Sinai und des Berges Horeb geben. Aus der Skizze, die wir eben gaben, ging bereits hervor, daß wir den traditionellen Sinai auf der nach ihm benannten Halbinſel, mag es nun der Dſchebel Muſa oder der Dſchebel Serbal oder der Ras eſ-Saffaf ſein [1]), nicht für den Sinai der Bibel anſehen können! Zunächſt würdigen wir die Stellen, die den Horeb betreffen:

a) Ex. 3, 1 E: Moſe hütete das Vieh ſeines Schwiegervaters Jetro. Als er nun einmal das Vieh jenſeits der Wüſte trieb, gelangte er an den Gottesberg, den Horeb, — b) Ex. 4, 18ª E: Moſe aber ging hin (nach der Erſcheinung am Horeb), kehrte zu ſeinem Schwiegervater Jetro zurück und ſprach zu ihm: Ich möchte aufbrechen und zu meinen Brüdern nach Ägypten zurückkehren, um zu ſehen, ob ſie noch am Leben ſind. — c) Ex. 4, 27 E: Da befahl Jahwe dem Aaron: Geh dem Moſe in die Wüſte entgegen! Da machte er ſich auf und traf ihn am Berge Gottes und küßte ihn. — Aus dieſen Stellen läßt ſich mancherlei ſchließen. Moſe hielt ſich nach E in Kuſch, einer Nachbarlandſchaft Midians (ſ. o.), auf, d. h. an der Oſtküſte des älanitiſchen Meerbuſens. Von hier aus trieb er Jetros Vieh 'achar ham-midbâr, d. i. jenſeits der Wüſte. Der Hebräer orientierte ſich nach der Sonne: dann lag für ihn Oſten vorn (daher qedem), Süden rechts (daher jâmîn), Norden links (daher sem'ôl) und Weſten hinten (daher 'achôr). Die Richtung des Triebes, die Moſe

1) Wir erwähnen nur der Merkwürdigkeit halber den Dſchebel Bagbir oder Dſchebel en-Nur des Engländers Beke, den dieſer 1878 nordöſtlich von Aqaba als den wirklichen Sinai „entdeckt" haben wollte. Er verſetzte nämlich den Durchgang durchs Rote Meer an den älanitiſchen Meerbuſen und erblickte im hebräiſchen Miſrajim nicht Ägypten, ſondern ein Land in der Wüſte Schur. Winklers Muſri iſt alſo nichts Neues.

einſchlug, war alſo eine weſtliche. Sie mußte er auch bei der Rückkehr nach Ägypten einhalten. Wir wiſſen aus 1 Kön. 11, 18 [1]), daß die Straße von Midian nach Ägypten durch die Wüſte Pa'ran führte. Es iſt dieſelbe, die hier in Betracht kommt, alſo lag der Gottesberg Horeb weſtlich von ihr! Moſe begab ſich nach der Offenbarung am Horeb erſt nach Oſten zurück, um ſich von ſeinem Schwiegervater zu verabſchieden. Auf dem Wege nach Ägypten begegnete ihm Aaron, durch göttlichen Befehl zum Aufbruche veranlaßt, am Horeb. Aaron aber ſchlug die Wüſtenſtraße ein, d. h. er wandte ſich von Ägypten aus oſtwärts, und kam an den Gottesberg. Dieſer lag demnach an der Straße von Ägypten nach Midian-Kuſch, an der Linie Heroopolis—Aila, deren Meerbuſen beide durch ſie verbunden wurden. Man muß dann ſeine Stelle von Heroopolis aus im SO, von Aila aus im NW beſtimmen.

So bleibt noch die Erzählung übrig, welche die Wallfahrt des Elia behandelt (1 Kön. 19, 3—9[a]). Wir heben aus ihr folgende Stellen hervor: „So gelangte er nach Berſaba, das zu Juda gehört, und ließ ſeinen Diener daſelbſt zurück. Er ſelber ging hinein in die Wüſte eine Tagereiſe weit, kam bis zu einem Ginſterbuſch, ſetzte ſich darunter und wünſchte ſich den Tod. (Er ſchläft ein, aber ein Engel weckt ihn zum Eſſen.) Als er aufblickte, ſah er zu ſeinen Häupten einen geröſteten Fladen und einen Krug Waſſer. Da aß er und trank, dann legte er ſich wieder nieder. Aber der Engel Jahwes kam zum zweiten Male, rührte ihn an und ſprach: ‚Steh auf, iß; ſonſt iſt der Weg zu weit für dich!' Da erhob er ſich, aß und trank und ging vermöge dieſer Speiſung — 40 Tage und 40 Nächte — bis zum Gottesberge Horeb." — Bei der Verwertung dieſer Schilderung kommt es vor allem auf die Auffaſſung der 40 Tage und 40 Nächte an, die V. 8 darbietet. Auf keinen Fall kann dieſe Zahl in buchſtäblichem Sinne genommen werden, da ſelbſt für den traditionellen Sinai-Horeb dieſer Zeitraum viel zu groß wäre. So iſt denn

1) Da machten ſie ſich auf von Midian und gelangten nach Pa'ran; ſie nahmen aber Leute mit ſich aus Pa'ran und kamen ſo nach Ägypten zum Pharao ...

40 gar nicht als eine Zahl, ſondern als ein allgemeiner Ausdruck von ganz abgeblaßter Bedeutung [1]) anzuſehen, der nichts als eine längere Dauer (etwa: in einem fort) anzeigen ſoll. Es iſt ſchade, daß keine beſtimmte Zahl angegeben wird; doch darf man vielleicht aus der wunderbaren Speiſung, die zweimal erfolgt, ſchließen, daß ſie für zwei volle Tage berechnet war, und der Prophet zweimal 24 Stunden bei Tag und Nacht auf der Wanderung begriffen war. Danach würde ſich die Tour für einen gewöhnlichen Reiſenden auf vier Tagereiſen belaufen haben. Die Entfernung des Horeb von Berſaba betrüge alſo im ganzen fünf Tage in die Wüſte hinein. Elia benutzte jedenfalls die Straße nach Schur, die an Berſaba, Qadeſch und dem Gebirge Sinai vorbeiführte. Leider iſt eben unſere Stelle zu prekär, als daß man etwas Sicheres aus ihr zu erſchließen vermöchte.

Ferner ſtehen uns zwei poetiſche Stellen für den Sinai zur Verfügung. In dem ſehr alten Deboraliede ſtoßen wir auf die Strophe (Richt. 5, 4. 5):

„Jahwe, da du auszogſt aus Seïr,
„Da Du einherſchritteſt vom Gefilde Edoms [2]),
„Zitterte die Erde, troff auch der Himmel.
„Ja die Wolken troffen von Waſſer,
„Berge wankten vor Jahwe,
„Der Sinai zitterte [3]) vor dem Gotte Israels."

Man ſoll einen dichteriſchen Erguß nicht preſſen. Aber enthält er Ortsbezeichnungen, ſo verbindet er wie die Proſa einen beſtimmten Begriff damit. Seïr ohne jedwede Beifügung will ausſchließlich auf das Land weſtlich von der Araba bezogen ſein (ſ. o.); nichts anderes drückt der Begriff sedê 'edôm aus, nur daß er dieſe Gegend als ein Hochplateau charakteriſirt. Das ihr benachbarte Gebiet Amaleks wird ebenſo als sade hingeſtellt (Gen. 14, 7). Jedenfalls haben wir den Sinai im Weſten des Landes

1) Wir ſagen ja auch: „Das habe ich dir nun ſchon hundertmal geſagt", wenn wir tatſächlich unſere Worte nur wiederholt haben.

2) Gen. 32, 4 erſcheinen nebeneinander „Land Seïr" (J) und „Gefilde Edoms" (E).

3) Statt des ſinnloſen zè lies vielmehr zā'.

Edom zu ſuchen. Noch deutlicher macht uns dies der Eingang des „Segens Moſes“ (Deut. 33, 2—5):

„Jahwe kam einher vom Sinai
„Und ſtrahlte auf von Seïr ſeinem Volke;
„Er leuchtete empor vom Gebirge Pa'ran
„Und gelangte nach Meriba zu Qadeſch.“

Dieſe Ortsangaben ſtehen untereinander in einer gewiſſen Beziehung. Der Ausgangspunkt des majeſtätiſchen Herannahens Jahwes, das die Verſe ſchildern, iſt ſein Berg Sinai, das Ziel Israels Lager zu Qadeſch. Von Strahlen umgeben, zieht er herbei, und ihr Abglanz fällt auf das Gebirge Pa'ran und Seïr. Da letzteres weſtlich der 'Araba, erſteres ſüdlich von Qadeſch liegt, ſo kommt alſo Gott vom SW her, wo der Sinai liegt, und bewegt ſich in der Richtung auf Qadeſch, nach NO zu. Hier lagen auch, wie wir ſahen, Maſſa und die Luſtgräber.

Die ſchwierigſte Route bleibt diejenige von Ägypten nach dem Berge Sinai oder Horeb, wie wir nun ſagen müſſen. Der Marſch Israels nach dem Schilfmeere iſt freilich nach den Angaben der Quellen wohl verſtändlich. Gemäß denen von P rückten die Israeliten zunächſt nach Oſten auf Sukkot (Pitom), dann nach NO auf 'Etam (d. h. Feſtung) vor, hatten alſo die ausgeſprochene Abſicht, Ägypten auf dem einzigen Landwege, den es damals gab, zu verlaſſen: es war die Heerſtraße, die von Tanis an der Küſte des Mittelmeeres entlang nach Gaza führte. Allein von 'Etam kehrten ſie über Sukkot zurück, um weiter ſüdlich vor Pihachirot Halt zu machen. Letzteres lag vermutlich an einer Bucht und ward im Norden und Oſten vom Meere beſpült, während im Süden ein gewiſſes Migdol (ägypt. Mekt'ar, d. h. Fort) lag. Zwiſchen ihm und dem Meere (N) ſchlug Israel ſein Lager am Geſtade (O) auf, und zwar gegenüber Bâli Tapuna, einer Kultſtätte der phöniziſchen Gottheit des Nordwindes, auf dem aſiatiſchen Ufer des heroopolitaniſchen Buſens. Nach E müſſen die Israeliten ebenfalls von R'amſes aufgebrochen und nach Pitom (Sukkot) marſchiert ſein, haben aber gar nicht erſt den Verſuch gemacht, nordöſtlich die Straße ins Philiſterland zu erreichen, ſondern ſind von Pitom aus direkt nach Süden in die ägyptiſche Wüſte weſt-

lich vom heroopolitanischen Busen abgeschwenkt. So konnte beim Pharao die Meinung entstehen, sie hätten sich verirrt. Er brauchte also nur von Ra'mses nach Südosten aufzubrechen, so traf er, zumal er nur Wagen, nicht Fußvolk mit sich nahm (Ex. 14, 7* E), fast gleichzeitig mit den Israeliten bei der Übergangsstelle am Schilfmeere ein, die wir wohl an der gleichen Stelle wie bei P ansetzen können, da auch der Weitermarsch bei E und P in derselben Richtung verläuft. Weil nach J der Aufbruch aus dem Lande Gosen erfolgt, so kann man hier als Ausgangspunkt vielleicht die Stadt Tanis (Zoan) annehmen. Wir finden ja gerade in dieser Quelle (Num. 13, 26b) die Angabe: „Hebron ward sieben Jahre eher als Zo'an in Ägypten erbaut." Vgl. auch Ps. 78 zweimal:

V. 12. „Vor ihren Vätern tat er Wundersames
„Im Lande Ägypten, im Gefilde von Zo'an."
V. 43. „Er verrichtete in Ägypten seine Zeichen,
„Seine Wunder im Gefilde von Zo'an."

Mose führte also innerhalb des ägyptischen Limes sein Volk nach Südosten zum heroopolitanischen Busen, wobei es Tag und Nacht marschierte. Infolge des Übergangs auf dem trockenen Meeresboden gelang es, sich dem Bereiche der ägyptischen Grenzbefestigungen zu entziehen. Entsprechend der Fortsetzung des Marsches scheint derselbe weiter nördlich als bei E und P, d. h. in der Nähe der Stadt Heroopolis selbst, vor sich gegangen zu sein.

Vom Schilfmeere ab bis zum Sinai beträgt die Dauer des Weges nach J drei Tagereisen. Die Straße führte durch die Wüste Schur, und zwar in östlicher Richtung. Nach E, dessen Horeb man auf der Straße nach Midian, also vom heroopolitanischen Busen aus im SO, antrifft, berührt das wandernde Volk, um sein Ziel zu erreichen, zwei Stationen, da sich in seinem ursprünglichen Kontexte an Ex. 15, 27 unter Ergänzung weniger Worte (Hierauf gelangten sie zum Gottesberge Horeb) sofort Ex. 19, 3a anschließt; es sind die beiden Orte Mara und 'Elim. Also bloß drei Tagereisen trennen auch den Horeb vom asiatischen Gestade des Schilfmeers. Nun aber erhebt sich die größte Schwierigkeit für unsere Untersuchung: es ist die Marschroute,

die P aufstellt, und die Zeitdauer, welche diese Quelle für sie in Anspruch nimmt. Die Israeliten brechen nämlich am 15. Tage des 1. Monats von Ra'mses auf (Num. 33, 3), treffen am 15. Tage des 2. Monats in der Wüste Sin ein (Ex. 16, 1) und langen am 1. Tage des 3. Monats (s. o.) am Berge Sinai an (Ex. 19, 1a). Die Zeitdauer würde an sich kein Hindernis bedeuten. P stellte sich eben den Zug langsamer vor. Zudem steht die Zeitdauer zu der Zahl der Stationen in einem ganz ansprechenden Verhältnisse. Denn von Ra'mses bis zur Wüste Sin währt die Wanderung einen vollen Monat, und wir zählen sieben Stationen: Sukkot, 'Etam, Pi-ha-chirot, Jam-suph, Mara, 'Elim und Wüste Sin. Von letzterer aus bis an den Berg Sinai berechnet sich der Zeitraum nur auf einen halben Monat, und es tauchen auch bloß vier Stationen auf: Dophqa, 'Aluſch, Rephidim (? s. o.) und Berg Sinai. P setzt also vom Schilfmeere (Jam-suph) bis zum Berge Sinai, diesen mit eingerechnet, *sieben* Rastorte voraus, während J entsprechend den drei Tagen und E sich einschließlich ihres Endzieles mit *dreien* begnügen. Hierzu kommt, daß P über die Stationen vom Berge Sinai bis nach Qadesch, d. h. in der Wüste Pa'ran, völliges Stillschweigen bewahrt. Der Lagerkatalog hat in Anlehnung an E hier zu ergänzen versucht. P bietet eben eine andere Lage des Sinai als die anderen beiden Quellen dar. Überdies beweist die vielleicht redaktionelle Bemerkung zu Ex. 16, 1, die Wüste Sin sei „zwischen 'Elim und Sinai (ohne Beifügung!) gelegen", daß wir in ihr die Stationen Dophqa und 'Aluſch [1]), den Berg Sinai aber tiefer im SO, *südlich der Wüste Pa'ran* anzunehmen haben. Der Marsch bewegte sich also gemäß P vom Schilfmeere über Mara nach 'Elim und durch die Wüste Sin zum Berge Sinai und behielt die Richtung SO bei. Vom Sinai wandte sich der Zug nordwärts durch die Wüste Pa'ran. So haben also die drei

1) Besondere Stationen in der Wüste Sin gibt P *nicht* an (Ex. 16, 1). Sie liegt zwischen 'Elim und Sinai. Darum fällt die besondere Erwähnung von Rephidim auf. Ein Datum der Ankunft fehlt überdies. Anfangs zählte diese Station wohl gar *nicht* zu dem echten Bestande von P, und erst ein Redaktor erschloß ihren Namen aus E (s. o.).

Quellen eine verschiedene Auffassung von der Lage des Berges. Diejenige von P haben wir eben dargelegt. Nach J liegt der Sinai gerade in der Mitte zwischen Ägypten und Qadesch, von jedem drei Tagereisen entfernt, von jenem aus östlich, von diesem aus südwestlich. Der Horeb befindet sich nach E südöstlich von Ägypten auf der Straße nach Midian und südsüdwestlich von Qadesch, von diesem Lande durch drei, von jenem Orte durch fünf Tagereisen getrennt. Der Lagerkatalog aber ist eine literarische Komposition aus P: Routen A, 1—11 und C sowie aus E: Routen A, 12—14 und B.

Eine letzte Frage sei zum Schlusse aufgeworfen. Man gewinnt aus Ex. 3 E den Eindruck, daß der Gottesberg bereits in der Vorzeit ein Heiligtum Jahwes, des Gottes der Hebräer, gewesen sei. Eine Beziehung zu ihm läßt sich, gewisse Voraussetzungen zugegeben, aus Gen. 22 wahrscheinlich machen. Dieses Kapitel entstammt mit Ausnahme der Verse 15—18 aus E. Die Gottesbezeichnung dieser Quelle lautet in der Genesis durchgängig 'elohîm. Sie taucht auch in den Versen 1. 3. 8. 9 jenes Kapitels auf. Umsomehr fällt in den Versen 11 und 14 die Bezeichnung jahwe auf. Ursprünglich ist dies keineswegs, sondern an beiden Stellen hat man geändert. Denn Gen. 21, 17 E heißt es: „Da rief der Engel Gottes (mal'akh 'elohîm) der Hagar vom Himmel her zu"; genau so muß es früher hier in V. 11 gelautet haben. Daß ferner in V. 14 ein 'elohîm für das jetzige jahwe gefordert werden muß, beweist V. 8, auf den sich dieser Vers zurückbezieht, da wir lesen: 'elohîm jir'e. Diese Änderungen [1]) sind hervorgerufen durch die Beziehung auf das hammorijja in V. 2. Spätere Tradition nahm an, die Stätte, wo Isaak geopfert werden sollte, sei Morijja, das nur hier und 2 Chron. 3, 1 erwähnt wird, nach letzterer Stelle die Tenne des Jebusiten Ornan, d. h. der Platz des salomonischen Tempels, gewesen. Die Überarbeitung jener Verse geschah also in jerusalemischem Interesse: man vermißte den Namen des so hochgeehrten Heiligtums in der Geschichte der Väter schmerzlich und hoffte

1) Vgl. Gunkel, Genesis, S. 214—219.

Morijja durch die Etymologie jahwe jir'e zu erklären. Deshalb ward auch in V. 11 und 14 'elohîm durch jahwe erſetzt. Aber es iſt unannehmbar, daß der Elohiſt, der ſonſt nur die erſtere Gottesbezeichnung verwendet, den fraglichen Ortsnamen mit Zuhilfenahme der letzteren gedeutet haben ſoll. Er bot eben auch in den beiden Verſen 11 und 14 das gewöhnliche 'elohîm. Den betreffenden Namen legte er alſo mittelſt der Worte 'elohîm jir'e ſeinen Leſern aus. Der Name, um den es ſich nun handelt, enthielt zwei Elemente; das eine von ihnen beſtand nach Analogie anderer Namenserklärungen in der Geneſis aus dem Gottesnamen 'êl, das andere aus einem Worte, zu dem jir'e eine Beziehung hatte. Wie aber jene alten Erzählungen auf wichtige Namen immer von neuem durch Wortſpiele hinweiſen, ſo klingt auch der von uns geſuchte Name in zwei weiteren Anſpielungen durch. V. 12 ſagt der Engel: „Nun habe ich erkannt, daß du gottesfürchtig (jerê' 'elohîm) biſt." Aus dem nächſten Verſe beachten wir die Worte: „Als aber Abraham aufblickte, ſah er (jar') plötzlich einen Widder ('ajil)." Alle drei Anklänge beweiſen, daß der Gottesname 'êl gemeint ſei, gemäß den beiden anderen Wortſpielen aber in dem geſuchten Namen jedenfalls die zweite Stelle einnahm [1]).

Jeruſalemiſche Tradition verſetzte, wie geſagt, den Vorgang in Gen. 22 nach Morijja. Sie hatte Grund zu einer ſolchen Annahme, weil der alte Name der Tempelſtätte 'Ari'el lautete. Bekanntlich wechſelte ja im Anlaut Aleph öfter mit Jôd, ſodaß ſich leicht eine Beziehung zwiſchen 'ari und jir'e im Hebräiſchen herſtellen ließe, um ein ingeniöſes Wortſpiel zu rechtfertigen. Für das hohe Alter jenes Ortsnamens zeugt vor allem Jeſaja (29, 1. 2):

„O 'Ari'el, o 'Ari'el! (d. i. Gottesherd)
„Feſte, wider die David ſich gelagert!
„Mag Jahr an Jahr ſich reihen,
„Und die Feſte im Kreislauf ſich folgen,

1) V. 8 und 11 ſteht 'elohim nur um der Betonung willen an erſter Stelle.

„So will ich doch 'Ari'el bedrängen;
„Wehklage soll dann entstehen,
„Und zu einem rechten 'Ari'el soll er werden!“ [1])

Hiernach könnten wir auf die frühere Form, die Gen. 22, 14 gehabt hat, schließen. Jetzt übersetzt man gewöhnlich: Abraham aber nannte jene Stätte „Jahwe ersieht“ (jahwe jir'e); daher heißt es noch heutzutage: „Auf dem Berge, wo Jahwe erscheint“ (jahwe jerâ'e). Man beruft sich dafür auf Hieronymus, der uns mitteilt, V. 14^{b} sei ein Sprichwort der Juden. Sie sagten nämlich, wenn sie sich in Not befänden und Gottes Hilfe wünschten: „Auf dem Berge erscheint der Herr“ und wollten damit andeuten, wie er sich Abrahams erbarmt habe, so werde er sich auch ihrer erbarmen. Allein es handelt sich hier gar nicht um eine solche sprichwörtliche Redensart religiösen Charakters, sondern um einen Lokalnamen und seine Erklärung. Zunächst ist die Vokalisation jerâ'e, die bereits dem Hieronymus auffällig erschien, abzuweisen und entsprechend bei V. 8 und 14^{a} in jir'e (Lucian: ὄψεται) abzuändern. Aber die Änderung muß noch gründlicher vollzogen werden. E bot etwa folgende Form des Verses: Abraham aber nannte jene Stätte „Gott ersieht sich“ («'elohîm jir'e»), die da heutzutage ... „'Ari'el“ genannt wird. Er wollte mithin 'Ari'el durch ein jir'e 'elohîm erklären. Dann ist es wahrscheinlich, daß in seinen Text die Worte „auf dem Berge des Herrn“ in die angedeutete Lücke erst durch bearbeitende Hand hineinkamen. Es war dieselbe Hand, die auch das 'elohîm mit einem jahwe vertauschte. Durch diese Veränderung sollte klar ausgedrückt sein: Der betreffende Platz ist die Stätte 'Ari'el auf dem Berge Jahwes, d. h. auf Morijja, dem Tempelberge Jerusalems. Allein nun erhebt sich die entscheidende Frage, ob Morijja auch in Gen. 22, 2 wirklich ursprünglich ist. Dort lesen wir: „Nimm deinen einzigen geliebten Sohn Isaak, zieh in das Land Morijja ('eres hammorijjâ) und bringe ihn daselbst auf einem Berge, den ich dir nennen will, als Brandopfer dar!“ Im Zusammenhange kann

1) D. h. zu einem Gottesherde im wahren Sinne des Wortes, worauf Juda geopfert werden soll.

nur ein Landesname gestanden haben; denn Gott will den Namen der Stätte dem Abraham erst noch nennen, wenn er sich zur Erfüllung des göttlichen Befehls bereit erklärt. Es handelt sich also um die Gegend des Berges und der Stätte, noch nicht um beide selbst. Auffällig ist nun die mannigfaltige Wiedergabe des Wortes ham-morijjâ in den verschiedenen Versionen: Der Samaritер ham-môrâ, Aquila καταφανη, Symmachus της ὀπτασιας, Hieronymus visionis, das Targum Onkelos „(das Land) der Amoriter". Allein diese Auffassungen befriedigen sämtlich nicht. Im Urtexte der LXX fand sich die Lesart 'el 'eres ham-mârôm (εἰς την γην την ὑψηλην) vor. Er wies mithin in dem letzten Worte als Schlußbuchstaben nicht Jôd und Hê, sondern vielmehr Wâw und Mêm auf. Was die obige Glosse bereits nahelegte, wird hier klar: es handelt sich um eine andere Stätte namens 'Ari'el, nämlich auf einem Berge im „Hochlande". Diese Wahrnehmung verstärkt sich noch durch eine andere Beobachtung. „Auf einem Berge, den ich dir nennen will", hatte Gott zu Abraham gesprochen (V. 2). Dem entsprechen die Wendungen in V. 3: „Er brach auf und zog nach der Stätte, die ihm Gott genannt hatte" sowie in V. 9: „So gelangten sie zu der Stätte, die ihm Gott genannt hatte." Beide wie auch in V. 4 der bestimmte Artikel („Er erblickte die Stätte") setzen voraus, daß Gott die Stätte, die er in V. 2 noch nicht näher bezeichnet hatte, dem Abraham inzwischen (nach V. 2 und vor V. 3) angegeben hat. Die Lücke, welche hier festgestellt werden muß, verdanken wir dem Abstriche des Bearbeiters, der die Angaben über dieses 'Ari'el nicht für das jerusalemische verwenden konnte.

Wir müssen nun die Stätte (mâqôm), d. h. den Kultusort (Gen. 12, 6; 28, 11. 19; 2 Kön. 5, 11; Jerem. 7, 12), den E im Auge hatte, zu identifizieren suchen. Wir haben zuerst nach der Lage des „Hochlandes" zu fragen, wo sich der Berg samt dem geweihten Platz befindet. Abraham bricht von Bersaba, tief unten im Süden Palästinas, auf; denn er kehrt am Schlusse der Erzählung dahin zurück (V. 19ᵃ). Am dritten Tage der Reise bemerkt er die Stätte aus der Ferne; sie ist also hochgelegen. Es bedarf demnach noch einer ziemlichen Strecke, die zurückgelegt

werden muß, ehe das Ziel der Wanderung erreicht ist. Mehr läßt sich aus der Erzählung nicht erschließen. Nur die Frage bleibt, sobald man jene Stätte ermitteln will, ob sich Abraham beim Aufbruche nach Norden oder nach Süden wandte. Allein zwischen diesen beiden Himmelsrichtungen hat man nämlich die Wahl. Der Bearbeiter, der Gen. 22 für die Stätte 'Ari'el zu Jerusalem in Anspruch nahm, weist uns nach Norden. Ist dies aber nicht berechtigt, und diese Möglichkeit gab die als ursprünglich vorauszusetzende Gestalt des Textes an die Hand, dann hindert uns allerdings nichts, unsere Blicke auch nach Süden zu lenken. Die zwischen V. 2 und 3 entdeckte Lücke (s. o.) läßt vermuten, die Richtung nach Süden habe jenem jerusalemischen Bearbeiter für seine Identifikation nicht getaugt. Im Süden aber von Bersaba läßt sich nur an den Horeb (E) denken, zumal der Name dieser Stadt uns die Wallfahrt Elias wieder (1 Kön. 19, 3) ins Gedächtnis zurückruft. Wir hätten also den heiligen Opferbezirk ('Ari'el) auf dem Gottesberge (Horeb) anzunehmen. Die Hauptsache ist die Erklärung des ham-marôm in Gen. 22, 2 LXX. Wir nehmen Ps. 68 zu Hilfe, nach Nöldekes Urteil mit Ausnahme weniger Verse ein Gemisch aus altertümlichen Liedern und Sprüchen, die wir teils noch haben, teils nur aus ihm kennen. Das wird uns vor allem deutlich an den Versen 8—19^{a}; denn V. 19^{b} ist nichts weiter als eine Wiederholung von V. 7^{b}, nimmt also den Faden wieder auf, der durch jene Verse abgerissen worden war. Diese selbst sind unter sich zusammenhangslose Bruchstücke, die sich folgendermaßen gruppieren lassen: V. 8. 9, vgl. Richt. 5, 4. 5; V. 10. 11; V. 12. 13; V. 14; V. 15. 16$^{init.}$; V. 16*. 17 und schließlich, worauf es uns hier ankommt, V. 18. 19^{a}. Wir müssen uns dabei Text und Vokalisation wohl im Auge behalten. Erstens bemerken wir, daß im Texte das ursprüngliche jahwe in V. 18^{a} durch 'elohîm, in V. 18^{b} durch adonâj ersetzt worden ist. Zweitens stellen die beiden letzten Worte in V. 18^{a} eine Glosse dar, die auf den ungewöhnlichen Gebrauch eines Duals als Multiplikativ hinweist. Drittens verlangt in V. 18^{b} der eigentümliche Sinn: „Der Herr ist unter ihnen; der Sinai im Heiligtume" entschieden eine Text-

änderung. Unter Berückſichtigung dieſer drei Punkte pflegt man nun ſo zu überſetzen:

„Der Wagen Jahwes [1]) ſind Myriaden mal Myriaden;
„Jahwe «kommt vom» Sinai ins Heiligtum.
„Du biſt zur Höhe emporgeſtiegen, haſt Gefangene davongeführt,
„Du haſt Gaben unter den Menſchen empfangen."

Allein Text und Vokaliſation bedürfen noch mannigfacher Änderungen. Leſen wir den Urtext, wie folgt:

rekheb jahwe ribbotajim
jahwe bâ' mis-sinaj be-qâdêsch
'âlâ [2]) lam-marôm (li)schbôt schebî
le-qachat mattânôt be-'edôm,

dann gewinnt der Abſchnitt einen ganz anderen Sinn:

„Die Wagen Jahwes ſind eine unzählbare Menge:
„So kommt Jahwe vom Sinai in Qadeſch an.
„Er zieht hinauf ins Hochland, Gefangene wegzuführen,
„Tribut zu empfangen in Edom."

Die Verſe wollen beſagen: Jahwe, der Gott Israels, naht ſich von ſeinem alten Sitze, dem Sinai, und trifft mit ſeinen Heerſcharen in Qadeſch, der Grenzſtadt nach Edom zu, ein. Er ſelbſt zieht wider dieſes ſeinem Volke feindliche Land, und wie bei den aſſyriſchen Großkönigen ſchreiten vor ſeinem Wagen zahlreiche Gefangene in Feſſeln, während reiche Geſchenke als Tribut nachgetragen werden. Für uns iſt bei einer ſolchen Auffaſſung des alten Liederbruchſtücks die Beziehung zwiſchen dem Sinai und Qadeſch wertvoll (vgl. Deut. 33, 2). Die „Hochebene" (marôm) bildet einen Teil Edoms, und zwar im Weſten. Dagegen wird ſie im Norden von Kanaan (Negeb), im Weſten von Ägypten begrenzt. Nach ihr wird jenes Bergland benannt, das Gen. 22 vorausſetzt. In demſelben, nicht auf der ſogenannten Sinaihalbinſel müſſen wir den alten Gottesberg der Israeliten annehmen. Auf ſeinem Gipfel befand ſich jene alte heilige Stätte, die den Namen 'Ari'el trug.

1) Vgl. 2. Kön. 6, 17.

2) Im heutigen Texte ſteht die 2. Perſ. Sing. anſtatt der 3. (Vergleiche auch Eph. 4, 8: *ἀναβας εἰς ὑψος ἠχμαλωτευσεν αἰχμαλωσιαν.*)

Sollte unsere Deutung der Lokalität in Gen. 22 annehmbar sein, so würde E auf die Bedeutung des Horeb als Gottesberg (Ex. 3, 1) bereits in vormosaischer Zeit hinweisen.

Wir können unsere Arbeit nicht abschließen, ohne uns mit den neuesten Aufstellungen Ed. Meyers auseinanderzusetzen, die er in seinem Werke „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme" darbietet. Sie betreffen vorzüglich die Angaben der Quellen J und E über den Sinai oder Horeb und sein Verhältnis zu Qadesch, streifen auch den Zug von der letzteren Stätte nach dem Ostjordanlande. Was diesen anbetrifft, so stimmen wir mit Meyer darin überein, daß bei J und E verschiedene Routen vorliegen, nämlich bei jenem durch Edom und Moab hindurch, bei diesem um beide Länder herum. Meyer sieht sie als schriftstellerische Konstruktionen an, die dazu bestimmt seien, die zwei Traditionen über die Eroberung Palästinas vom Ostjordanlande aus und über die Gesetzgebung zu Qadesch zu verbinden. Worauf es aber vor allem ankommt, Meyer nimmt im Berichte des Jahwisten eine sekundäre Schicht an, der er alles, was diese Quelle von Ex. 16 bis Num. 19 bietet, zuweisen will. Er erblickt demgemäß in dem Zuge nach dem Berge Sinai eine Zerreißung des ursprünglichen Zusammenhanges. Nach ihm ist laut der Erzählung von J^1, deren Trümmer in Ex. 15, 22^b. 25^b und Num. 10, 33^a sowie in Num. 20, 3^a. 5. Ex. 17, $1^{b\beta}$. 2*. 5^a. $6^{a\alpha b}$. 7* vorliegen, Israel vom Schilfmeere geraden Wegs nach Qadesch [1]) marschiert. Erst J^2 weiß von dem Zuge oder soll man besser sagen: dem Abstecher nach dem Sinai zu berichten und hat Massa und Meriba von Qadesch weg auf die Straße von Ägypten nach dem Sinai verlegt. Ebenso ist der dreitägige Marsch von Ägypten nach Qadesch an den Sinai versetzt worden. E ist dann J^2 gefolgt und hat zwischen Ägypten und dem Sinai, der hier Horeb heißt, die Episoden von Mara und 'Elim, unbekümmert um deren wahre Lage, ferner zwischen Horeb und Qadesch diejenigen von Tab'era, Qibrot-hatta'awa und Chaserot eingestreut.

---

1) Dementsprechend empfängt Mose seine Offenbarung nicht am Berge Sinai, sondern zu Qadesch, wo auch der lodernde Dornbusch zu suchen ist (Ex. 3).

Nach Meyer hat nun der in J² auftretende Berg Sinai mit der nach ihm benannten Halbinsel absolut nichts zu tun. Auch er weist auf die Ortsangaben in Deut. 33, 2 hin, die er jedoch so auffaßt, daß danach der Berg jenseits der Wüste Pa'ran und des Gebirges Sē'ir, d. h. im Lande Midian, im nördlichen Arabien liege: es sei einer der vielen Harras in dieser Gegend, wofür er sich auf die aus Ex. 19 erschlossene vulkanische Beschaffenheit des Berges beruft, die nicht auf die Sinaihalbinsel passe, wo es nie einen Vulkan gegeben habe. Ob freilich J² ihn noch dort oder in den Bergen der Sinaihalbinsel gesucht habe, stehe dahin. E aber habe den Gottesberg bewußtermaßen im Süden der letzteren [1]) angenommen, weil er einsah, daß der Sinai in einen Zug von Ägypten nach Palästina nicht hineinpasse. Deshalb sei auch der Wohnsitz Jetros, des Schwiegervaters Moses, im Norden des Horebs gelegen. Sein Name sei ismaelitisch, aber seine Stammesangehörigkeit bleibe wohl mit Absicht unausgesprochen. Letzteres muß im Hinblick auf Num. 12, 1 beanstandet werden. Jetros Tochter, Moses Weib, ist eine Kuschitin, also aus einem Midian benachbarten Stamme (Hab. 3, 7). Im übrigen ruht hier alles auf der einen Voraussetzung, daß die ganze Sinaiperikope bei J sekundären Charakter trägt, dann aber auf der Bestimmung der verschiedenen Ortsangaben. Gewiß liegt das Land Midian östlich des älanitischen Meerbusens. Allein die Offenbarung am Sinai erfolgt doch nach J deutlich außerhalb Midians auf dem Wege von dort nach Ägypten, der durch die Wüste Pa'ran führt. Großes Gewicht wird auf die drei Tagereisen bei J gelegt. Ebensogut wie auf Qadesch passen sie auf den Sinai, wenn man ihn eben nordwestlich der Wüste Pa'ran annimmt. Wenn wir seine Lage im Südwesten von Qadesch annehmen, so braucht sogar Israel keinen Umweg zu machen, sondern der Berg liegt auf dem Marsche nach Qadesch, und von ihm aus ändert sich nur die Richtung aus einer östlichen in eine nordöstliche. Schließlich aber erregt die Einfügung der ganzen Sinaiperikope

1) Nach E sei der Horeb zweifellos der Hauptberg des großen Gebirgsstocks daselbst.

doch schwere Bedenken, und daß z. B. der feurige Dornbusch in Qadesch lokalisiert werden müsse, ist ebenfalls nur eine Annahme. Gerade das Wort senê, selten wie es ist, enthält doch deutlich genug eine Anspielung auf den Namen Sinai. Ebensowenig unzweifelhaft ist die Lage des Horeb bei E im Süden der Sinaihalbinsel; man muß ihn viel weiter nördlich an der Straße zwischen dem heroopolitanischen und älanitischen Meerbusen suchen. Ob die Angaben von Ex. 19, 16 so unverkennbar einen vulkanischen Ausbruch schildern, wage ich nicht zu behaupten. Es genügt, an Sturm, Gewitter und Erdbeben zu denken. So müssen wir denn bei unserem Ergebnisse verharren, wonach J und E im Osten, bzw. im SO des heroopolitanischen Meerbusens, südwestlich von Qadesch, nordwestlich der Wüste Pa'ran und westlich von Sē'ir den Gottesberg verlegen. Gerade die nicht allzugroße Entfernung des Sinai von Qadesch erklärt uns auch ihre gegenseitigen religiösen Beziehungen am besten.

2.

Zur Erklärung von Röm. 3, 21—26.

Von

P. G. Kittel in Altencelle bei Celle.

Im Jahrgang 1906, Heft III dieser Zeitschrift bin ich für die Haußleitersche These eingetreten, daß Paulus den Glauben Jesu Christi meint, wenn er πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ schreibt. Dabei ist hervorgehoben worden, daß dieser Ausdruck sich überhaupt nur zweimal im Römerbriefe findet, und zwar im 22. und 26. Verse des 3. Kapitels. Es dürfte daher nicht uninteressant sein, dem ganzen Abschnitt 3, 21—26, zu welchem diese Verse

gehören, eine zusammenhängende Erklärung zu widmen. Dabei wird nicht nur die Haußleitersche These in ihrer großen Bedeutung für das Verständnis paulinischer Theologie recht erkannt werden, sondern es dürfte dies auch dazu dienen, jene noch mehr zu empfehlen, da sie verschiedene in diesem Abschnitt vorhandene Schwierigkeiten hebt, die auf einem anderen Wege nicht beseitigt werden können. Übrigens sind dabei die Resultate meiner früheren Untersuchung einfach übernommen und nicht einer nochmaligen Prüfung unterzogen worden.

Die Bedeutung der δικαιοσύνη θεοῦ in V. 21 ist viel umstritten. Weil nun aber dieser Begriff im Mittelpunkt des ganzen Abschnittes steht, so ist es nicht zu umgehen, ihn genauer zu bestimmen. Gegen die hergebrachte Anschauung, daß es sich bei ihm um ein Attribut des Menschen handle, hat sich unter anderen Häring in einer scharfsinnigen Abhandlung über die δικαιοσύνη θεοῦ (Tübingen 1896) gewandt. Er beruft sich zunächst auf Röm. 1, 17; doch scheinen mir die hieraus gewonnenen Gründe keineswegs stichhaltig zu sein. Wenn er sagt, daß bei der gegnerischen Auffassung an die Spitze des Briefes ein Begriff trete, der den Lesern völlig unverständlich gewesen sei, so gibt er doch anderseits zu, daß jedes vorangestellte Thema eine gewisse Unbestimmtheit an sich trage. Er gesteht also selbst zu, daß es von den Lesern nicht von vornherein ganz richtig verstanden zu werden brauchte. Es kann aber die Annahme einer Gerechtigkeit, die den Menschen eignet, für die Leser gar nicht so ferne gelegen haben, da es sich nach Härings eigenen Worten für jeden von ihnen von selbst verstand, daß in der σωτηρία (1, 16) Menschen gerechtfertigt, d. h. als Gerechte anerkannt werden. Überdies wird es ihnen nicht schwer gefallen sein, θεοῦ als einen genetivus qualitatis aufzufassen und an eine Gerechtigkeit der Menschen zu denken, die göttliche Art an sich trägt, gottgefällig oder sonstwie von Gott bestimmt ist. Wenn Häring meint, es müsse in diesem Falle θεοῦ betont sein und voranstehen, so kann man im Gegenteil behaupten, dieser Genetiv hätte sogar ganz fehlen können, ohne daß der Sinn der Worte geändert worden wäre. Denn wenn das Evangelium 1, 16 als eine Kraft zur σωτηρία der

Menſchen bezeichnet wird, ſo iſt es ſelbſtverſtändlich, daß ihre δικαιοσύνη, welche die anerkannte Vorausſetzung ihrer σωτηρία iſt, in Gottes Augen ausreichend oder göttlich iſt, widrigenfalls ſie eben nicht imſtande wäre, zur σωτηρία zu führen. Außerdem kann man darauf hinweiſen, daß, wo der Apoſtel zugeſtandenermaßen von der Gerechtigkeit aus Glauben handeln will, der Nachdruck weniger auf θεοῦ als auf den Begriffen δικαιοσύνη und πίστις liegt.

Die anderen Gründe, die Häring zugunſten ſeiner Auffaſſung ins Feld führt, ſind vollends derart, daß ſie mir das gerade Gegenteil zu beweiſen ſcheinen. Er behauptet nämlich, daß kein Leſer bei δικαιοσύνη θεοῦ (1, 17) an etwas anderes als an die göttliche Rechtfertigung, genauer an das freiſprechende Richterwalten Gottes habe denken können, weil es kein anderes Mittel gebe, die σωτηρία zu erlangen. Eine ſolche Bedeutung kann aber δικαιοσύνη überhaupt nicht haben, ſondern der Apoſtel hätte, wenn er ſo von ſeinen Leſern verſtanden ſein wollte, δικαίωσις ſchreiben müſſen. Außerdem behauptet Häring, die Gleichartigkeit der beiden Sätze δικαιοσύνη θεοῦ ἀποκαλύπτεται und ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ (1, 18) zwinge dazu, δικαιοσύνη θεοῦ nach Analogie von ὀργὴ θεοῦ zu verſtehen. Aber wenn dieſe beiden Begriffe in Beziehung bzw. in Gegenſatz zueinander ſtehen ſollen, ſo mußte der einfältige Hörer erſt recht im Unklaren bleiben. Denn dann drängte ſich ihm unwillkürlich die Frage auf: Iſt denn der Zorn Gottes nicht eine Seite ſeiner Gerechtigkeit? Mit anderen Worten: Es war einfach unmöglich, ohne Gewaltſamkeit die δικαιοσύνη θεοῦ auf Gottes freiſprechendes Richterwalten zu beſchränken. Der Einwand Härings, daß an der Spitze des Briefes kein ganz unverſtändlicher Begriff ſtehen dürfe, trifft alſo ſeine eigene Auffaſſung am allerhärteſten.

Er behauptet nun aber, daß ſein Ergebnis aus 1, 17 durch 3, 21 ff. nicht nur ergänzt, ſondern auch beſtätigt werde. Neben anderem, was eingeſtandenermaßen ebenſogut für die gegneriſche Anſicht ſpricht, ſagt er, daß Paulus bei der Annahme menſchlicher Gerechtigkeit ſich deutlicher hätte ausdrücken und ἐκ bzw. ἐνώπιον θεοῦ ſchreiben oder wenigſtens θεοῦ betonen müſſen, beſonders

weil in V. 22 δικαιοσύνη θεοῦ nur wiederholt werde, damit διὰ πίστεως als das charakteriſtiſche Moment hervortrete. Dagegen iſt zu behaupten, daß ein deutlicherer Ausdruck an dieſer Stelle um ſo weniger erforderlich war, als Häring ſelbſt eingeſteht, daß nach dem Vorangegangenen, beſonders nach 3, 20 die Annahme menſchlicher Gerechtigkeit näher liegt, als es bei 1, 17 der Fall war. Es hat auch durchaus nichts Auffälliges, daß Paulus den Ausdruck ἐνώπιον θεοῦ aus V. 20 nicht wieder aufnimmt, da derſelbe ein Zitat aus Pſ. 143 iſt, während ihm ſelbſt der kürzere Ausdruck eigentümlich iſt. Ebenſowenig brauchte θεοῦ betont zu werden, da es ihm darauf ankam, in V. 21 χωρὶς νόμου hervorzuheben, bzw. in dem ganzen folgenden Gedankenkreis den Begriff διὰ πίστεως.

Häring macht dann weiter geltend, daß der Ausdruck δικαιοσύνη θεοῦ in dem ganzen Abſchnitt V. 21—26 in gleicher Weiſe gedeutet werden müſſe. Damit hat er zweifellos Recht; er irrt aber, wenn er meint, daß dies nur bei ſeiner eigenen Auslegung durchgeführt werden könne, weil er über das Ziel hinausſchießt mit ſeiner Behauptung, daß der Schluß des V. 26: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ nichts anderes ſein könne als eine authentiſche Erklärung der δικαιοσύνη θεοῦ. Dabei überſieht er nämlich, daß die ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης θεοῦ (V. 25 und 26) oder die φανέρωσις derſelben (V. 21) nicht mit τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον verwechſelt werden darf; jene hat einen in der Vergangenheit liegenden Akt im Auge, dieſes aber bewährt ſich in den in der Gegenwart ſich vollziehenden Akten der Rechtfertigung gegenüber den einzelnen Gläubigen. Der Schluß des V. 26 kann alſo nicht eine Parallele zu εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ (V. 25) ſein, ſondern es iſt eine Zweckbeſtimmung hierzu. Häring ſelbſt kann nicht beſtreiten, daß man in dem Schluß des V. 26 eine derartige Beſtimmung finden könne, verſucht jedoch dieſes Zugeſtändnis dadurch wieder abzuſchwächen, daß er behauptet, es handle ſich in letzter Inſtanz doch nur um eine Erläuterung. Dabei ſetzt er offenbar voraus, daß man nicht umhin könne, bei εἰς bzw. πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης θεοῦ (V. 25 und 26) an die Gott eignende Gerechtigkeit zu denken. Da dieſe

Voraussetzung aber durchaus nicht zutreffend ist, wird seine Beweisführung hinfällig. Mit Häring stimme ich also darin überein, daß δικαιοσύνη θεοῦ in dem ganzen Abschnitt stets die gleiche Bedeutung hat, behaupte aber im Gegensatz zu ihm, daß dabei an ein Attribut der Menschen zu denken ist, und der Schluß des V. 26 keine Erklärung dazu geben will. Demnach würde der Gedankengang des Apostels folgender sein: Gott hat in Christo die ihm gefällige Gerechtigkeit (nämlich ἐκ πίστεως) geoffenbart zu dem Zweck, daß er selbst gerecht sei, indem er jeden rechtfertigt, der ἐκ πίστεως Ἰησοῦ ist, d. h. die ihm gefällige Gerechtigkeit besitzt.

Gegen die behauptete Deutung der δικαιοσύνη θεοῦ können auch andere Stellen des Römerbriefes nicht ins Feld geführt werden. So hat 3, 5 nach Härings eigenem Zugeständnis nichts mit der δικαιοσύνη θεοῦ zu tun, von welcher in dem vorliegenden Abschnitt gehandelt wird. Was aber 10, 3 betrifft, so ist es mit seiner Gegenüberstellung von ἰδία δικαιοσύνη und δικαιοσύνη θεοῦ für unsere Auffassung durchaus nicht ungünstig, muß doch Häring selbst zugeben, daß die kleine Unebenheit, die in den Worten οὐχ ὑπετάγησαν τῇ δικαιοσύνῃ θεοῦ vorhanden ist, sich durch eine leichte Verschiebung des Gedankens beseitigen läßt, nämlich in der Weise: „der Norm“ der göttlichen oder gottgefälligen (an dieser Stelle wohl richtiger, von Gott verliehenen) Gerechtigkeit haben sie sich nicht untergeordnet.

In den anderen paulinischen Briefen findet sich nach Härings Zeugnis nur noch eine Stelle, die in Betracht kommt, nämlich 2 Kor. 5, 21. Wenn er aber schreibt, daß dieselbe bei jeder Erklärung schwierig sei, und anderseits zugesteht, daß der Gegensatz zwischen „Christus zur Sünde gemacht“ und „wir in ihm Gerechtigkeit“ zunächst für die hergebrachte Fassung einnimmt, so kann dieselbe gewiß nicht unhaltbar sein.

Bei dieser Sachlage und unter Berücksichtigung des sehr gewichtigen Umstandes, daß in Röm. 3 nach dem vorangegangenen V. 20 (οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ) der Gedankenfortschritt mit aller Gewalt zu der Annahme einer den Menschen eignenden Gerechtigkeit hindrängt, haben wir allen Grund,

dieſelbe als richtig zu behaupten und Luther zuzuſtimmen, deſſen Umſchreibung des genetivus qualitatis „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“ durchaus ſinngemäß iſt.

Dieſe Gerechtigkeit iſt nun nach V. 21 in der Gegenwart *χωρὶς νόμου*, d. h. ohne daß dabei das Geſetz die Norm iſt, in die Erſcheinung getreten. Sie wird aber in dieſer Art, nämlich *χωρὶς νόμου*, ſchon früher vom Geſetz und den Propheten d. i. in den Schriften des Alten Teſtaments bezeugt. Zu beachten iſt, daß es nicht heißt, ihre künftige Erſcheinung ſei daſelbſt vorausgeſagt worden, ſondern ſie wird als eine ſolche bezeichnet, deren Vorhandenſein dort ſchon bezeugt wird. Beweiſe dafür ſind vom Apoſtel im 4. Kapitel gegeben. Da heißt es V. 3: Abraham hat Gott geglaubt, und das iſt ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden (Gen. 15, 6); ſowie V. 7: Selig ſind die, welchen ihre Ungerechtigkeiten vergeben und ihre Sünden bedeckt ſind; ſelig der Mann, welchem Gott keine Sünde zurechnet (Pſ. 32, 1 ff.). Solche Gerechtigkeit war jedoch damals noch nicht eigentlich offenbar; denn ſie war im Volke Israel nicht ein Stück der allgemein anerkannten Gottesoffenbarung, ſondern das Geheimnis weniger Auserwählter. Dieſe haben allerdings davon auch Zeugnis abgelegt, aber wegen der Herrſchaft des Geſetzes konnte ſich ihre Erkenntnis in der Öffentlichkeit nicht durchſetzen. Das iſt mit der Erſcheinung Jeſu Chriſti anders geworden. Sein Glaube war der Weg, auf dem göttliche Gerechtigkeit in die Öffentlichkeit getreten (*πεφανέρωται .... δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*) und zu einer Norm für die ganze Menſchheit geworden iſt (*εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*).

Nun fragt ſich aber, wie der Glaube Jeſu mit der Offenbarung gottgefälliger Gerechtigkeit zuſammenhängt. Es iſt nicht ausgeſchloſſen, daß er in verſchiedener Weiſe, ſowohl unmittelbar als mittelbar dazu beigetragen hat. Zunächſt aber muß man annehmen, daß ſchon durch die einfache Tatſache, daß der geprieſene Sohn Gottes *πίστις* beſeſſen hat, die *δικαιοσύνη θεοῦ* in der Welt zur Erſcheinung gekommen iſt. Dabei muß man vorläufig um ſo mehr ſtehen bleiben, als die Fortſetzung lautet, daß die geoffenbarte Gerechtigkeit den *πιστεύοντες* zugute kommt,

nämlich denen, die nach ihm den Weg des Glaubens beſchreiten. Für keinen Menſchen aber kann es einen anderen Weg zu göttlicher Gerechtigkeit geben; denn nach V. 23 haben alle unterſchiedslos geſündigt und entbehren des Beifalls Gottes. Nur geſchenkweiſe können ſie Gerechtigkeit erlangen, d. h. ſo, daß Gott ihnen ſeine Gnade zuwendet (V. 24ª). Damit iſt auch die Vorſtellung abgewieſen, als ob die πίστις nur eine neue Art von Werkgerechtigkeit oder Verdienſt wäre.

Weiter ſagt dann V. 24ᵇ, wodurch das Walten der göttlichen Gnade veranlaßt und ſichergeſtellt worden iſt, nämlich durch das Mittel der Loskaufung, die in Chriſto vorliegt, auf ihm beruht oder von ihm geleiſtet iſt. Der Ausdruck ἀπολύτρωσις regt die Frage an, wovon die Menſchen los geworden ſind. Auch wenn wir Äußerungen des Apoſtels wie die Gal. 3, 13 nicht beſäßen, müßten wir aus dem Kontext die Folgerung ziehen, daß es das Geſetz iſt, welches einſt die Menſchen geknechtet hat; denn V. 21 ſagt ausdrücklich, daß nunmehr eine Gerechtigkeit χωρὶς νόμου vorhanden iſt. Doch hat der Apoſtel, wenn man ſich ſeiner Ausführungen über Abraham und David im Anfang des 4. Kapitels erinnert, nicht behaupten wollen, daß Gott vor vollzogener ἀπολύτρωσις ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ keine Gnade gegen die Sünder geübt hätte oder hätte üben können. Dagegen iſt es allerdings ſeine Meinung, daß der Anbruch der Zeit, in der ſich die Gnade in überwallender Fülle über die ganze Menſchheit ergoſſen hat, durch die Herrſchaft des Geſetzes im Volke Israel zurückgehalten worden iſt. Darum mußte dieſe Herrſchaft durch Chriſtus gebrochen werden. Wohl zu beachten aber iſt, daß der Apoſtel von dieſen Dingen in unſerem Abſchnitt nur andeutungsweiſe ſpricht. Denn es kommt ihm jetzt nicht darauf an, daß Gottes Gnade erſchienen iſt, ſondern darauf, daß gottgefällige Gerechtigkeit offenbar geworden iſt.

Dieſes punctum saliens des ganzen Abſchnittes darf auch in V. 25 nicht außeracht gelaſſen werden. Man muß alſo ſtets im Auge behalten, daß der Chriſto verliehene Charakter eines ἱλαστήριον dienen ſoll εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης θεοῦ. Es darf daher in dem Begriff ἱλαστήριον nicht etwas geſucht und gefunden

werden, was eine ἔνδειξις der göttlichen Gnade bezweckt. So müſſen wir denn unter Zuhilfenahme von Gedanken, die der Apoſtel an anderen Orten zum Ausdruck gebracht hat, vermuten, daß er ſagen will: Dadurch, daß Gott den, welcher von dem Geſetz zum Sünder geſtempelt und verflucht war, gewürdigt hat, ein ἱλαστήριον für die Menſchheit zu ſein, hat er aller Welt kund getan, daß er eine andere Gerechtigkeit als aus Geſetzeswerken begehrt. Wenn man nicht mit einer ſolchen Vorausſetzung an die Erklärung des überaus ſchwierigen V. 25ª herantritt, kommt man ſicher zu falſchen Ergebniſſen.

Die erſte Schwierigkeit bietet ἱλαστήριον ſelbſt. Dieſes Wort kommt im Neuen Teſtament außer an unſerer Stelle nur noch Hebr. 9, 5 vor und bezeichnet dort den Sühnedeckel der Bundeslade (hebr. כַּפֹּרֶת, Luther: Gnadenſtuhl). Dieſe Bedeutung iſt jedoch hier aus verſchiedenen Gründen abzuweiſen. Wie ſchon hervorgehoben iſt, paßt die Vorſtellung einer Stätte, wo Gottes Gnade erſcheint und für die Menſchen zu finden iſt, durchaus nicht in einen Zuſammenhang, wo es ſich um die Offenbarung göttlicher Gerechtigkeit handelt. Außerdem fällt beſonders ſchwer ins Gewicht, daß der Artikel fehlt. Wenn Chriſtus als Antitypus des beſtimmten und einzigen Gnadendeckels vorgeſtellt werden ſollte, ſo war der Artikel unbedingt nötig. Die Überſetzung „Sühnopfer“ empfiehlt ſich ſchon mehr, weil ſie für die in dem Gedankenzuſammenhang liegende Vorſtellung Raum läßt, daß in Chriſtus gottgefällige Gerechtigkeit offenbar geworden iſt im Gegenſatz zu der ſündigen Menſchheit, zu deren Gunſten er ſich aufgeopfert hat. Das iſt ja das Charakteriſtikum des Sühnopfers, daß es rein und tadellos iſt; anders könnte es keine ſühnende Kraft ausüben. Vielleicht aber iſt es aus einem Grunde, der ſpäter zur Sprache kommen wird, zweckmäßiger und darum noch richtiger, ἱλαστήριον nicht als Neutrum, ſondern als Akkuſativ eines Maskulinum zu faſſen. Allerdings iſt das Wort in der Bedeutung „Verſöhner“ ſonſt nicht gebräuchlich; den gleichen Einwand kann man aber auch gegen die Überſetzung „Sühnopfer“ erheben. Denn ἱλαστήριος iſt nichts anderes als ein Adjektiv mit der Bedeutung „vim placandi habens“ und bedarf, wenn es nicht in Verbindung

mit einem Subſtantiv auftritt, der Ergänzung durch ein ſolches aus dem Gedankenzuſammenhang. Ein Subſtantiv konnte aber an unſerer Stelle um ſo eher entbehrt werden, weil der Anſchluß an das Relativum ὅν kein weſentliches Mißverſtändnis aufkommen ließ. Die Entſcheidung in dieſer Sache kann jedoch zurückgeſtellt werden; denn es genügt zunächſt, daß der Gedanke an die כַּפֹּרֶת abgewieſen worden iſt.

Von Chriſtus wird nun ausgeſagt, daß Gott ihn als ein Sühnopfer oder einen Verſöhner hingeſtellt hat, und zwar öffentlich vor aller Welt (προέθετο). Durch welchen Vorgang iſt dies geſchehen? Man erwartet, im Kontext eine Antwort auf dieſe Frage zu finden. In διὰ πίστεως kann ſie nicht liegen, mag man dabei an den Glauben denken, den Chriſtus ſelbſt beſeſſen hat, oder an den ſeiner Jünger; denn weder in dem einen noch in dem anderen Fall kann man von einem Mittel feierlicher Kundgebung Gottes reden. Ebenſowenig kann ſich das προτίθεσθαι vollzogen haben ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, und zwar aus dem gleichen Grunde. Allerdings läßt ſich ja nicht leugnen, daß die Umſtände, unter denen Jeſus ſein Blut hat vergießen müſſen, den Charakter feierlicher Öffentlichkeit an ſich tragen. Wenn aber Paulus an die Schauſtellung auf Golgatha gedacht und ſie als Mittel der göttlichen Kundgebung hätte bezeichnen wollen, ſo würde er ſicher nicht von dem Blut Chriſti, ſondern von ſeinem Kreuz geredet haben. Da nun weder διὰ πίστεως noch ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι uns den gewünſchten Aufſchluß hat geben können, ſo ſtehen wir vor der Tatſache, daß uns der Apoſtel an unſerer Stelle darüber nicht aufgeklärt hat, worin ſich das προτίθεσθαι vollzogen hat. Ich möchte aber behaupten, daß ihm hier wie ſonſt die Auferweckung als der gewaltige öffentliche Akt vor Augen ſchwebt, durch welchen Gott in unzweideutiger Weiſe aller Welt Jeſum als Herrn und Chriſt und damit auch als ἱλαστήριον (ς) bezeichnet hat. Dafür ſcheint mir auch 4, 25 zu ſprechen. Wenn es dort heißt: „um unſrer Rechtfertigung willen iſt Jeſus auferwecket“, ſo erſcheint unſere gottgefällige Gerechtigkeit in deutlicher Abhängigkeit von der Auferweckung Jeſu, eine Vorſtellung, welche mit der in unſerem Abſchnitt behaupteten nahe verwandt iſt, daß nämlich Jeſus auf-

erweckt ist, um aller Welt gottgefällige Gerechtigkeit zu zeigen (V. 25b εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ). Wollte man aber gegen die Beziehung des προτίθεσθαι ἱλαστήριον auf die Auferweckung einwenden, daß nach paulinischer Anschauung die Opferung Jesu sich zweifellos in seinem Kreuzestod vollzogen habe, so ist darauf zu erwidern, daß man unterscheiden muß zwischen dem Akt, wo Christus sich als Sühnopfer hingegeben hat, und dem anderen, wo Gott dieses Opfer öffentlich anerkannt und diese Anerkennung der Menschheit gegenüber zu klarem Ausdruck gebracht hat.

Nachdem wir erkannt haben, daß die Worte διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι in keiner näheren Verbindung zu προέθετο stehen können, muß der Versuch gemacht werden, sie irgendwie an ἱλαστήριον anzuschließen. Dabei sind zwei Auffassungen möglich. Entweder soll es heißen: Jesus ist bzw. wird διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ein ἱλαστήριον(ς), oder: er war es dadurch bzw. wollte es sein. Mit anderen Worten: entweder hat Gott ihn öffentlich dazu bestimmt, daß er auf dem angegebenen Wege ein ἱλαστήριον(ς) werde, oder Gott hat ihn öffentlich als ein ἱλαστήριον(ς) anerkannt, nachdem er es auf die angegebene Weise geworden war. Die Entscheidung darüber, welcher Auffassung der Vorzug gebührt, hängt davon ab, wie man διὰ πίστεως verstehen muß, und in welchem Verhältnis es zu ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι steht.

Das Einfachste wäre, πίστις auf den Glauben der Menschen zu deuten und ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι als Objekt dazu ihm unterzuordnen. Dann wäre Christus dazu bestimmt worden, denen ein ἱλαστήριον(ς) zu sein bzw. zu werden, die an sein Blut glauben. Aber abgesehen davon, daß „Glaube an sein Blut" eine allzu kurze Redeweise wäre, so verbietet sich diese Erklärung schon aus dem Grunde, daß das Objekt der πίστις bei Paulus niemals mit der Präposition ἐν angeschlossen wird. Eine andere Möglichkeit wäre, der πίστις die angegebene Deutung zu lassen, dagegen ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι dazu in Parallele zu stellen, so daß beide Ausdrücke gleichmäßig von ἱλαστήριον abhängen würden. Dann wäre subjektiv der Glaube an Jesum und objektiv die

Hingabe seines Blutes als Weg oder Mittel zur Erfahrung seiner versöhnenden Kraft bezeichnet. Nun ist wohl an und für sich gegen die Nebeneinanderstellung der beiden ungleichartigen Gedanken nichts einzuwenden, aber der Versuch, sie dem alles beherrschenden προέθετο unterzuordnen, will nicht glücken. Nimmt man nämlich an, daß Christus ein ἱλαστήριον(ς) schon war und nur öffentlich als solches anerkannt worden ist, so paßt nur ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι in den Zusammenhang, nicht aber διὰ πίστεως. Ist aber Christus erst dazu bestimmt worden, seinen Gläubigen ein ἱλαστήριον(ς) zu werden, so will sich umgekehrt ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι nicht recht schicken, jedenfalls nicht an der Stelle, wo es im Satze steht. Kurz, die beiden Gedanken: „Christus ist ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ein ἱλαστήριον(ς) schon geworden" und „er soll es διὰ πίστεως den Menschen erst werden", sind zu verschiedenartig, als daß sie durch προέθετο zusammengeschweißt werden könnten.

Wenn es gelänge, „Glaube" und „Blut" in die gleiche Zeitlage zu rücken, so könnte man hoffen, der vorhandenen Schwierigkeit Herr zu werden. Der zweite Begriff, der einem Ereignis der Vergangenheit anhaftet, kann nie in die Gegenwart oder Zukunft hineingerückt werden, wohl aber der erste in die Vergangenheit, nämlich durch die Annahme, daß διὰ πίστεως nicht den Glauben an Christum, sondern seinen eigenen Glauben im Auge hat. Auf diese Weise würden aber nicht nur „Glaube" und „Blut" inbezug auf die Zeit gleichartig, sondern es wäre damit auch entschieden, daß Paulus hat sagen wollen, Christus, welcher διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ein ἱλαστήριον(ς) war, ist als solches von Gott öffentlich dargestellt und bestätigt worden.

Unsere Annahme wird von folgenden Erwägungen begünstigt. Wenn der Apostel unzweideutig hätte aussprechen wollen, daß Jesus nach Gottes Willen für seine Gläubigen ein ἱλαστήριον(ς) sein sollte, so hätte er statt διὰ πίστεως schreiben müssen πιστεύοντι oder etwa wie V. 22: εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. Ferner wäre es eine ganz schiefe Ausdrucksweise, wenn er den Gedanken, daß wir nach Gottes Bestimmung an Christus im Glauben ein ἱλαστήριον(ς) haben sollen, so formuliert hätte, daß derselbe durch das Mittel oder auf dem Wege unseres Glaubens etwas Ver-

ſöhnendes ſein, genauer erſt werden ſoll, weil dadurch der Anſchein erweckt wird, als ob er es ſonſt nicht wäre. So gewiß wir aber nach pauliniſcher Anſchauung die Verſöhnung erſt auf dem Wege des Glaubens erfahren, ſo gewiß iſt doch anderſeits ſeine Meinung, daß Chriſtus, auch abgeſehen von unſerem Glauben, ein ἱλαστήριον(ς) iſt. Aber noch mehr ſpricht dafür, daß διὰ πίστεως vom Glauben Jeſu zu verſtehen iſt, nämlich die Gleichartigkeit des Gedankens in V. 25 einerſeits und in V. 21 und 22 anderſeits; denn beide Male iſt die Quinteſſenz: δικαιοσύνη θεοῦ iſt geoffenbart oder gezeigt worden διὰ πίστεως. Haben wir uns aber das eine Mal aus zwingenden Gründen (vergleiche den früheren Aufſatz über die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus) für den Glauben Chriſti entſcheiden müſſen, ſo können wir ihn das andere Mal nicht ablehnen. Übrigens wird die Übereinſtimmung der beiderſeitigen Ausdrücke noch vollſtändiger, wenn man mit Weſtcott und Hort αὐτοῦ διὰ πίστεως lieſt. Dabei müſſen wir allerdings vorausſetzen, daß αὐτοῦ nicht zu ἱλαστήριον, ſondern zu πίστεως gehört. Dafür ſpricht, daß es bei ἱλαστήριον ganz überflüſſig iſt, und es auch nicht wahrſcheinlich iſt, daß in einem und demſelben und noch dazu ſehr kurzen Satze bei αὐτοῦ das eine Mal an Gott, das andere Mal an Chriſtus zu denken iſt. Für die Richtigkeit der erwähnten Lesart ſcheint mir zu ſprechen, daß es wahrſcheinlicher iſt, daß ein Abſchreiber den Genetiv weggelaſſen, als daß er ihn eingeſchoben hat. Die Weglaſſung empfahl ſich nicht nur wegen der auffallenden Stellung vor διὰ πίστεως (vergleiche weiter unten), ſondern auch wegen der Häufung der Genetive αὐτοῦ im Kontext (αὐτοῦ διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ), die überdies verwirrend wirken mußte, weil man ſie nicht immer auf eine und dieſelbe Perſon beziehen konnte. Iſt aber jene Lesart richtig, dann haben wir im Römerbrief drei Stellen, die von dem Glauben Jeſu reden, und, was bemerkenswert iſt, alle in dem vorliegenden Abſchnitt 3, 21—26. Jedoch ſchon abgeſehen von dieſer Lesart iſt uns die behauptete Auffaſſung als die einzig mögliche erſchienen; das wird in noch höherem Grade der Fall ſein, wenn man ſich dafür entſcheiden müßte, daß ἐν τῷ αὐτοῦ

αἵματι dem διὰ πίστεως nicht parallel, sondern ihm in gewisser Weise untergeordnet ist.

Schon von vornherein spricht die Wortstellung dafür, ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι statt an ἱλαστήριον möglichst enge an διὰ πίστεως anzuschließen. Wenn man dann ferner bedenkt, daß in der Vorstellung der ersten Christen Versöhnung und Blut Christi sozusagen untrennbare Begriffe sind, so muß es sehr auffallen, daß ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι nicht unmittelbar hinter ἱλαστήριον steht, sondern durch διὰ πίστεως von ihm getrennt ist. Auch Paulus hat 5, 9 und 10 deutlich genug das Blut bzw. den Tod Christi als Grund unserer Rechtfertigung bzw. Mittel unserer Versöhnung bezeichnet (δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ — καταλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Man hätte also erwarten müssen, daß er in der Absicht, ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι mit ἱλαστήριον zu verbinden, geschrieben hätte: ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι διὰ πίστεως, um so eher, als diese Wortstellung keinen Anlaß zu einem Mißverständnis gegeben hätte. Wenn wir uns aber schließlich noch einmal der Westcott-Hortschen Lesart erinnern, so scheint auch die Stellung des αὐτοῦ, nämlich vor διὰ πίστεως statt hinter demselben, alles beseitigen zu wollen, was den engsten Zusammenschluß von διὰ πίστεως und ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι erschweren könnte. Wir müssen uns daher für dieselbe entscheiden und damit auch endgültig für die Fassung „Glauben Jesu".

Wie soll man nun aber die Worte verstehen: „Durch den (seinen) Glauben in seinem Blut oder im Bereich desselben"? Man könnte sich dessen erinnern, daß Jesu Selbsthingabe die gewaltigste Glaubenstat war, und demnach die Worte so deuten: Durch den Glauben, der in seinem Blute beschlossen war oder darin sich ausprägte. Dagegen kann man aber einwenden, daß jener Gedanke, wenn er ausgesprochen werden sollte, doch wohl etwas bestimmter und klarer zum Ausdruck gebracht worden wäre. Mein Freund Professor Dr. Hesselmeyer in Tübingen hat mir statt dessen die Übersetzung empfohlen: „Durch seinen Glauben, so lange er in seinem Fleische war." So gewiß dieselbe sprachlich möglich ist, so ist doch der Umstand gegen sie, daß Paulus

überall, wo er αἷμα Χριστοῦ im Zuſammenhang mit der Verſöhnung erwähnt, ſtets an das am Kreuze vergoſſene Blut denkt. Doch könnte man vielleicht der gegebenen Anregung folgen und überſetzen: „Durch ſeinen Glauben, ſo lange er in ſeinem Blute war, d. h. während er am Kreuze blutete.“ Dagegen wäre wohl weder ſprachlich noch ſachlich etwas einzuwenden, aber doch möchte ich der zuerſt vorgeſchlagenen Deutung den Vorzug geben, zumal ihre Unbeſtimmtheit ſich bei folgender Erwägung verliert. Es iſt nämlich anzunehmen, daß dem Apoſtel auch an unſerer Stelle der Gedanke vorgeſchwebt hat, daß die Verſöhnung und alles, was damit zuſammenhängt, dem Blute Chriſti zu danken iſt. Nun iſt aber, wenn es zuweilen auch anders ſcheinen mag, gewiß nicht ſeine Meinung geweſen, daß es genügt hätte, wenn Chriſtus ſein Blut vergoſſen hätte ohne Rückſicht darauf, ob er damit überhaupt eine und welche Geſinnung des Herzens verbunden hat. Wenn ſchon nach der Anſchauung der altteſtamentlichen Propheten Gott den Sinn, mit welchem der Menſch ſein Opfer darbringt, als die Hauptſache bei allem Opferdienſt betrachtet, ſo iſt erſt recht Paulus weit entfernt davon geweſen, behaupten zu wollen, daß Chriſti Blut ex opere operato wirkſam geweſen wäre. Nun wiſſen wir, daß er an anderen Orten hervorgehoben hat, daß Chriſti Tod als Tat der Liebe für Gott und die Menſchheit wertvoll geweſen iſt. Warum ſollte er nicht auch haben betonen können, daß derſelbe eine Tat des Glaubens war und dadurch ebenfalls von großer Bedeutung für unſer Heil geworden iſt? Es wäre geradezu im höchſten Grade auffallend, wenn Paulus ſelbſt auch nicht ein einziges Mal dieſen Gedanken ausgeſprochen hätte, wo doch in den von ihm beeinflußten Kreiſen der Kreuzestod als Jeſu Glaubenstat κατ' ἐξοχήν geſchätzt wurde, wie es Hebr. 12, 2 bezeugt: „Laßt uns aufſehen auf Jeſum, den Herold und Vollender des Glaubens, welcher, da er wohl hätte mögen Freude haben, das Kreuz erduldete und der Schande nicht achtete.“ Paulus hat überhaupt nicht den Kreuzestod Chriſti ſtets unter einem und demſelben Geſichtswinkel betrachtet, ſondern, wenn wir ſeine Ausſagen darüber neben einander ſtellen, erkennen wir, daß es ſich dabei für ihn um einen höchſt komplizierten Vorgang

handelt, der allerlei Vorstellungen zuläßt. Wenn er nun aber die Gedanken aussprechen wollte, daß die Liebe die Seele im Blute Christi oder dieses das Gefäß oder der Träger seines Glaubens gewesen sei, so konnte er sehr wohl solche Verhältnisse mit der Präposition ἐν ausdrücken. Man wird daher den Ausdruck πίστις ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι keineswegs als zu unbestimmt und unklar bezeichnen können, wenn man nur im Auge behält, daß der Apostel die Vorstellung von der Versöhnung durch Christi Blut zum Zweck des Gedankenfortschrittes hat präzisieren wollen durch die andere von dem Glauben, der in seinem Blute beschlossen bezw. in ihm wirksam war. Der Ton ist aber jedenfalls auf das Wort πίστεως zu legen, weil es in dem ganzen Abschnitt darauf ankommt, daß der Glaube Jesu das Mittel für die Erscheinung der δικαιοσύνη θεοῦ gewesen ist oder wenigstens den Grund dazu gelegt hat. Sonst hätte es ja auch genügt, wenn der Apostel geschrieben hätte: ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

Nunmehr können wir auch wegen der Bedeutung des Wortes ἱλαστήριον zu einer Entscheidung kommen. Wenn man erwägt, daß ein Sühnopfer das Mittel ist, wodurch die Versöhnung hergestellt wird, hier aber Christi Blut, genauer der Glaube in seinem Blut als Sühnemittel erscheint, so macht es Schwierigkeiten, Christus selbst als Sühnopfer oder Sühnemittel vorzustellen. Daher dürfte es vorzuziehen sein, ἱλαστήριον als Akkusativ eines Maskulinum in der Bedeutung „Versöhner" zu fassen, jedoch so, daß der Versöhner in sich selbst die versöhnende Kraft trägt und ihm die tadellose Beschaffenheit des Sühnopfers nicht fehlen darf. Insofern bleibt also der Begriff immer etwas schillernd.

Zum Abschluß bringen wir die Erklärung des V. 25ª durch die Bemerkung, daß Jesus durch seinen Glauben in seinem Blut sich nicht nur selbst zu einem Versöhner gemacht hat, sondern dadurch auch in Gottes Augen die Qualifikation erlangt hat, um deretwillen er von ihm für den Versöhner der Welt feierlich erklärt worden ist. Allerdings ist dieser Gedanke nicht ausdrücklich im Text ausgesprochen, aber ohne ihn würde es unverständlich bleiben, warum Gott keinem anderen als Jesu die bedeutsame Stellung in der Welt angewiesen hat.

Übrigens sei noch der Tatsache Erwähnung getan, daß man schon frühe durch Streichung der Worte διὰ πίστεως die Schwierigkeiten des Textes hat beseitigen wollen (so die Lesart bei A. und Chrys.). Diese Streichung bedeutet das ehrliche Zugeständnis, daß die genannten Worte die Wurzel aller Schwierigkeiten sind, und der ganze Satz keinen Sinn gibt, so lange sie stehen bleiben. Darum aber ist sie wertvoller als alle Bemühungen, die vorhandenen Schwierigkeiten zu verschleiern oder gar ganz zu leugnen, wie man es leider noch allzu oft zu tun pflegt. Mir persönlich ist sie darum noch besonders wertvoll, weil ich sie als ein ehrwürdiges Zeugnis für die Richtigkeit meiner Behauptung ansehen darf, daß die Lösung des Rätsels, welches uns der fragliche Vers aufgibt, aussichtslos ist, wenn man die hergebrachte Fassung von διὰ πίστεως nicht aufgeben will.

Aus der Fortsetzung des V. 25 erkennen wir, daß die Offenbarung der gottgefälligen Gerechtigkeit nötig war wegen der πάρεσις der früheren Sünden. Πάρεσις heißt Vorbeilassung. Das ist etwas anderes als ἄφεσις oder Vergebung, muß aber auch etwas anderes sein als Unterlassung der Bestrafung, da Paulus nicht behaupten will, daß Gott die früheren Sünden ungestraft gelassen habe; denn 1, 18 hat er ausdrücklich erklärt, daß Gottes Zorn über alles gottlose Wesen und Ungerechtigkeit der Menschen offenbar wird. Nach dem Gedankenzusammenhang, der in dem ganzen Abschnitt vorliegt, muß die Bedeutung der πάρεσις der menschlichen Sünden an der ἔνδειξις der göttlichen Gerechtigkeit orientiert werden. Das geschieht in folgender Weise. Die Tatsache, daß Gott die Sünden wohl strafte, aber die ihm gefällige Gerechtigkeit noch nicht offenbarte, oder daß er den alten Zustand wohl mißbilligte, aber den neuen noch nicht herbeiführte, deutete darauf hin, daß er vorläufig noch nicht mit der Sünde ganz aufräumen wollte und sie bis zu einem gewissen Grade „hingehen" ließ. Daraus kann ihm aber kein Vorwurf gemacht werden; denn es beruhte nur auf seiner ἀνοχή (dilatio, inhibitio), d. h. auf seiner Zurückhaltung, Aufschub oder Verzögerung. Es war nämlich die Zeit noch nicht erfüllt, in der die δικαιοσύνη θεοῦ offenbar werden sollte. Zu beachten ist ἐν τῷ νῦν καιρῷ in

V. 26. Doch konnte die Offenbarung dieſer Gerechtigkeit wohl eine Zeitlang verzögert werden, aber nicht ganz unterbleiben, weil Gott die Unſicherheit und Ungewißheit der Menſchen bezüglich ihres Heils nicht verewigen wollte, ſondern ſie zu beſeitigen trachtete. Nachdem er aber in der Jetztzeit dieſe Offenbarung hat erfolgen laſſen können, iſt es ſeine ernſte Abſicht, ſelbſt gerecht zu ſein, und zwar in der Weiſe, daß er jeden rechtfertigt, der ἐκ πίστεως Ἰησοῦ iſt, deſſen Glaube in Jeſu Glauben ſeinen Urſprung und dauernde Wurzel hat. Er wäre ungerecht, wenn er Jeſu Glauben einſt in höchſtem Maße anerkannt und ihn ſelbſt für den Verſöhner der Welt erklärt hätte, diejenigen aber verurteilen und unverſöhnt laſſen würde, die Jeſu nachfolgen und ſeinen Glauben haben.

Der Klarheit wird es dienen, wenn noch einmal zum Schluß die Hauptgedanken des ganzen Abſchnittes in kurze Sätze zuſammengefaßt werden:

1) Jeſus hat in ſeinem Blute, in ſeiner Selbſthingabe bis in den Tod πίστις bewieſen.
2) Dieſe πίστις war δικαιοσύνη θεοῦ, gottgefällige Gerechtigkeit.
3) Mit der πίστις iſt der Weg gewieſen, wie der Sünder zum Frieden mit Gott kommt, oder durch ſie wurde Jeſus für ihn ein Verſöhner.
4) Damit Jeſus von den Menſchen als ihr Verſöhner erkannt würde, hat ihn Gott (durch die Auferweckung) öffentlich als einen ſolchen dargeſtellt.
5) Durch dieſe Darſtellung iſt die Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ abgeſchloſſen worden.
6) Dieſe Offenbarung war nötig wegen der „Vorbeilaſſung“ der früheren Sünden.
7) Dieſelbe konnte aber erſt erfolgen, als die Zeit erfüllt war.
8) In der Gegenwart beweiſt Gott ſelbſt Gerechtigkeit in der Rechtfertigung aller, die Chriſti Glauben haben.

3.

Nochmals das Zitat in Jak. 4, 5.

Beleuchtet von

Eugen Paret, Pfarrer a. D. in Ludwigsburg (Württemberg).

Von jeher und bis in die neueste Zeit hat die theologische Wissenschaft das als dunkel geachtete Zitat in Jak. 4, 5 aufzuhellen sich bemüht. Die Frage ist: Welches ist die zitierte Grundstelle? welches auch der Sinn der Zitation? Die seitherigen Antworten haben mich nicht befriedigt, und ich vermute, daß auch die Autoren selbst durch ihre Konjekturen und Erörterungen nicht völlig sich befriedigt fühlen. So sei mir gestattet, den Mund auch aufzutun — noch einmal, nachdem ich seit mehr als 40 Jahren geschwiegen habe [1]). Meine Überzeugung, daß ich das Richtige kenne, steht längst fest; und obgleich es alberner Übermut und Unbescheidenheit zu sein scheint, wage ich doch solche Überzeugung zu haben und nun auch öffentlich auszusprechen, ehe mein Mund auf immer sich schließt; ja ich halte mich bei den immer neu auftauchenden Fehlgriffen dazu geradenwegs für verpflichtet. Doch — zur Sache!

Zunächst wollen wir zurückgehen auf bisher vorliegende Auffassungen. Dazu wird genügen, zuerst die Übersetzungen herauszuheben. Luther hatte übersetzt: „Lasset ihr euch dünken, die Schrift sage umsonst: den Geist, der in euch wohnet, gelüstet wider den Haß?“ Die revidierte Bibelübersetzung hat: „Lasset ihr euch dünken, die Schrift sage umsonst: der Geist, der in euch wohnet, begehret und eifert; er gibt aber desto reichlicher Gnade.“ Schmoller in seiner Parallelbibel setzt: „Oder meinet ihr, daß die Schrift nichtigerweise sage: Neidisch begehret der Geist, der Wohnung machte in uns. Er gibt aber größere Gnade. Dazu macht er auf die andere Übersetzung aufmerksam: Er (Gott) be-

---

1) Vgl. „Theol. Stud. u. Krit.“ 1862.

gehret den Geiſt. Weizſäcker überſetzt: „Oder meinet ihr, die Schrift ſpreche für nichts — eiferſüchtig iſt die Zuneigung des Geiſtes, den er in uns hat Wohnung machen laſſen, um ſo größere Gnade aber gibt er — darum ſpricht ſie: Gott widerſtehet den Hoffärtigen, den Demütigen aber gibt er Gnade. So unterwerfet euch denn Gott. Widerſtehet dem Teufel, ſo fliehet er von euch.“ Dazu gebe ich mein Urteil: Dieſe Überſetzung iſt nicht nur durch die lange Parentheſe und das Anakoluth ſehr ſchwerfällig, ſondern auch ſie überſpringt künſtlich die Schwierigkeit, ein anderes Zitat zu finden als das bekannte „Gott widerſtehet uſw.“

Beſſer gefällt mir die Überſetzung in der Calver Bibelerklärung (von 1878): „Oder meinet ihr, die Schrift ſage umſonſt: eiferſüchtig verlangt er nach dem Geiſt, den er in uns hat Wohnung machen laſſen. Er gibt aber um ſo größere Gnade. Darum heißt es: Gott widerſtehet uſw.“ An dieſer Überſetzung freut mich, daß ſie durch die Schwierigkeit, eine Grundſtelle zu finden, nicht ſich hat abhalten laſſen, die Stelle als Zitat zu nehmen. Irrig iſt, daß ſie mit Weizſäcker *πρὸς φθόνον* überſetzt: eiferſüchtig = *ἐν ζήλῳ*. Das andere laſſe ich mir gerne gefallen: „er verlangt nach dem Geiſt, den er in uns hat Wohnung machen laſſen.“ Die Lesart *κατῴκισεν*, aktiv, ſtatt des neutralen *κατῴκησεν* weiſt auf Gott als Subjekt hin, was auch zu der nachher zu nennenden Grundſtelle gut paßt.

Neueſtens ſind wieder zwei Stimmen über unſere Stelle laut geworden, die eine von Herrn Profeſſor Kirn in den Theol. Stud. u. Krit. 1904, S. 127 ff., die andere von G. Hollmann in ſeiner Bearbeitung des Jakobusbriefes unter den von Weiß herausgegebenen „Schriften des Neuen Teſtaments“. Beide bewegen ſich ſo ziemlich in den bisherigen Geleiſen. Kirn nimmt *τὸ πνεῦμα* als Subjekt des zitierten Satzes und als Objekt zu *ἐπιποθεῖ* das *πρὸς φθόνον*, das er aber umzuwandeln vorſchlägt in *πρὸς θεὸν* unter Beihilfe der Majuskelſchrift. Schon dieſe Änderung läßt mich ſeine Erklärung nicht annehmen.

Hollmann nimmt als Subjekt zu *ἐπιποθεῖ* zwar den Worten nach auch *τὸ πνεῦμα*, faßt es aber als „den göttlichen Geiſt, den

Gott im Menſchen hat Wohnung nehmen laſſen, welcher ein ſolches Liebesverlangen nach dem Beſitz unſerer ganzen Perſönlichkeit hegt, daß es bis an die Grenze des für Gott Möglichen, bis an die Grenze des Neides geht." Wo iſt denn aber das Objekt? Bei dieſer Faſſung wird gleichzeitig τὸ πνεῦμα als Subjekt und als Objekt gefaßt, was unannehmbar iſt. Das πρὸς zu überſetzen „bis an", ſcheint mir auch ſehr gewagt.

Die eine oder andere dieſer Überſetzungen und Erklärungen könnte ich wohl annehmen; aber ſolang ſie alle bekennen müſſen keine Grundſtelle zu wiſſen, auf welche Jakobus hinweiſe, ſo lange fehlt die Zuverſicht; denn es fehlt der ſichere Prüfungsmaßſtab für die Richtigkeit der Überſetzung und Erklärung.

Für richtig halte ich nur folgende Überſetzung: „Oder meinet ihr, daß die Schrift ohne triftigen Grund mit Bezug auf den Neid ſage: Ihn verlangt nach dem Geiſt, den Gott hat in uns Wohnung nehmen laſſen?" Natürlich nur, weil ich eine Schriftſtelle im Auge habe, von der ich glaube, daß auch Jakobus ſie im Auge gehabt habe, wage ich dieſe Überſetzung für die richtige zu halten. Es gilt alſo Prüfung.

Damit eine Beleuchtung unſerer Stelle als richtig gelten kann, müſſen doch wohl folgende vier Forderungen ſich dabei erfüllt finden.

1) Der von den Handſchriften überlieferte Text ſoll in ſeinem Beſtand gelaſſen und nicht vergewaltigt werden. Da die Handſchriften keine weſentliche Varianten aufweiſen, ſo bleibt nur noch Wahl zwiſchen verſchiedenen Interpunktionen; ſolche Wahl iſt erlaubt, und wirklich beziehen ſich die vorhandenen Varianten nur auf dieſe. Damit iſt ein Eingehen auf Kirns Vorſchlag von vornherein abgewieſen.

2) Auch der Gedankengang muß intakt bleiben, klar und glatt ſein. Er darf nicht, um ein paſſendes Zitat zu finden, Fremdartiges einſchmuggeln (wie bei Hollmann), ſondern, was unſer Vers ausſpricht, muß ſich an die ausgeſprochenen und angebahnten Gedanken einfach und einheitlich anſchließen. Damit iſt natürlich nicht gefordert, daß neue Nebengedanken nicht miteinfließen dürfen.

3) Das Zitat muß klar, alsbald erkennbar, den Lesern allgemein bekannt sein. Daher muß es aus dem Alten Testament genommen sein, allermeist auf die Grundsprache, auf die hebräische Fassung sich stützen, wiewohl eine Anlehnung an die griechische Übersetzung, an die damals weit bekannte Septuaginta, nicht ausgeschlossen sein muß. Dabei ist aber nicht zu fordern, daß Wort für Wort buchstäblich angeführt sei, wenn nur der gleiche Sinn in den gebrauchten Worten klar vorliegt. Ja, in unserem Vers ist keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen, daß das eigentliche Zitat nur auf wenige Worte sich beschränkt und die weiter etwa als Zitat erscheinenden Worte schon eine Erweiterung, Erläuterung und Anwendung auf die Leser enthalten. Daß das nicht bloß möglich, sondern geradezu wahrscheinlich ist, beweist das Wort ἡμῖν. Im voraus ist kaum zu denken, daß eine, wie hier, vorliegende Mahnung und Drohung ein Wir enthalte im Alten Testament; das Wir klingt zu sehr neutestamentlich, umfaßt die Leser und den Schreiber. Das Alte Testament würde sagen: Ihr; das Neue spricht Wir. Daraus folgt, daß auch die mit dem ἡμῖν zusammengeschlossenen Worte wohl schon eine Erweiterung des Zitats enthalten werden.

4) Das Zitat muß treffend sein und je kürzer desto prägnanter. Das heißt: Der Nerv und Kern seines Inhalts muß sich decken mit dem Zentrum des Gedankenkreises, in den es gerufen ist.

Wenn alle diese Forderungen erfüllt sind, wird die Überzeugung, das Richtige getroffen zu haben, berechtigt sein.

So gehen wir denn zunächst an die Feststellung des Textes. Diese ist einfach. Ich nehme nur das Recht in Anspruch, die Interpunktion abzuändern statt der meist angewendeten; ich setze das Kolon hinter φθόνον, wozu ich bemerke, daß Herr Professor Nestle in Maulbronn mir mitteilte: „Aus Tischendorfs editio octava sehe er, daß auch Handschriften hinter φθόνον interpungieren, und daß auch Wetstein diese Interpunktion vorzog“ (vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1861, S. 765). Daraus folgt, daß ich die Worte πρὸς φθόνον zu λέγει ziehe, das Zitat also erst bei ἐπιποθεῖ anfange lasse. Das πρὸς = περὶ zu nehmen = „in Bezug auf den Neid“ ist sprachlich zulässig gemäß Matth. 19, 8.

Luk. 18, 1. Röm. 10, 21. Hebr. 1, 7; 4, 13; 5, 1. Dadurch gewinnt das folgende Zitat sein Subjekt, eben in φθόνος; dagegen πνεῦμα bleibt Objekt des ἐπιποθεῖν ganz gemäß der Wortstellung. Der Sinn der Worte ist also zunächst der: Der Neid (Haß) verlangt nach dem Geist, und das nach demjenigen Geist, welchen Gott in uns Menschen (von oben herab, κατ —) hat Wohnung nehmen lassen: das heißt: Der Haß begehrt den Besitz des ganzen Menschen. Hier strauchelt Professor Zyro und Kamphausen (vgl. Stud. u. Krit. 1860, S. 116 und meine Entgegnung von 1862) an dem scheinbaren Widerspruch, daß die Sünde des Hasses soll außen vor der Türe des Herzens lauern, um den Menschen in Besitz zu nehmen, während doch dieselbe schon innen im Menschen sei, wenn er unrecht handle oder gar unrecht gesinnt sei. Zyro zweifelt, ob psychologisch richtig gesagt werden könne, den Neid verlange es nach dem positiven Besitz des Menschen; denn der Neid, der Haß, sei bloß Negation und sei innerhalb des Menschen, nicht wie ein böser Geist außerhalb desselben. Demgegenüber ist G. Hollmann der Sache psychologisch näher gekommen, sofern er das bis zur Eifersucht gesteigerte Verlangen des Geistes Gottes nach dem ungeteilten Besitz des Menschengeistes an die Stelle setzt, wobei er freilich fehlgreift im Subjekt wie in πρὸς φθόνον. Daß eine Sünde, also hier der φθόνος, wie ein böser Geist den Geist des zuvor schon sündigen Menschen ganz in Besitz zu bekommen suchen kann, dafür haben wir eines der schrecklichsten Beispiele an Judas Ischariot: der war ein Teufel, schon ehe der Satan besonders in ihn fuhr; hernach aber fuhr der Satan in ihn und nahm ihn ganz in Besitz. Joh. 6, 70; 13, 27. Ein ähnliches Beispiel haben wir im Alten Testament an dem Brudermörder Kain. Davor will Jakobus seine Leser bewahren. Der Teufel sieht es auf völligen Besitz des Menschen ab; er sucht wie ein brüllender Löwe, wen er verschlinge. 1 Petri 5, 8 (Petrus erklärt hier den Jakobus). Also psychologisch hat es nichts wider sich, den φθόνος als Subjekt zu fassen zu ἐπιποθεῖ.

Wie steht es nun mit dem Objekt πνεῦμα? Die Bezeichnung: „den Geist, den er (Gott) in uns hat wohnen lassen" wollen manche Ausleger nicht von dem natürlichen Menschengeist, der dem

Menſchen von Natur innewohne, verſtanden wiſſen, ſondern nur von dem heiligen Geiſt Chriſti im neuteſtamentlichen Sinne. Ich glaube, daß beides hier eingeſchloſſen iſt, der natürliche Geiſt, welchen Gott in den Erdenklos eingehaucht hat und den er fortwährend in dem Menſchen als pneumatiſche, für Gott offene, zu Gott geſchaffene Seele wohnen läßt, und den heiligen Geiſt Chriſti, den die Gläubigen als in ſich wohnend überkommen haben. Röm. 8, 9 und 11. Unbeſtreitbar iſt das beſſere Ich des Menſchen darunter verſtanden, mag es nun gemäß 1 Moſ. 2, 7 durch Schöpfung und natürliche Zeugung oder aus Glauben von Gott herab in den Menſchen gekommen ſein. Weil Chriſten, Gläubige, hier angeredet ſind, ſo iſt zweifellos der heilige Geiſt nicht aus-, ſondern eingeſchloſſen. Da aber ein Zitat vorliegt, alſo in die Zeit des Alten Teſtaments zurückgegriffen wird, ſo muß wohl urſprünglich der pſychiſch-natürliche Menſchengeiſt gemeint ſein, der im Neuen Teſtament durch das Einwohnen des heiligen Geiſtes nur potenziert erſcheint. Im voraus iſt alſo zu vermuten, daß in der vorſchwebenden Schriftſtelle noch nicht deutlich vom heiligen Geiſt die Rede iſt. Gerne benütze ich hierzu auch Kirns Hinweis auf Koh. 12, 7.

Was nun den Beiſatz ὃ κατῴκισεν κτλ. betrifft, ſo habe ich ſchon darauf hingewieſen, daß das Wort ἡμῖν naturgemäß uns über buchſtäblich angeführtes Zitat hinausweiſt auf die Gegenwart der Leſer und des Schreibers, wir alſo kein Zitat zu finden erwarten dürfen, in welchem dieſer Beiſatz ſtünde. Das gilt ſogar von dem Wort πνεῦμα, wenn nur gewiß der Sinn prägnant beibehalten iſt. Auch das Fehlen des Subjektwortes θεός im Relativſatz möchte ich als Andeutung dafür in Anſpruch nehmen, daß der Relativſatz nur Erläuterung durch Jakobus ſei: das Fehlen weiſt darauf hin, daß Jakobus in dem Wort γραφή an θεός denkt, er alſo das Subjekt nicht erſt zu nennen nötig hat. Ja, es iſt zu vermuten, daß er eine Grundſtelle im Auge hat, worin Gott ſelbſt redet, wodurch das Fehlen des Subjekts im erläuternden Satz leicht erklärlich wird.

So gehe ich nun ein in den Gedankenzuſammenhang, in welchen das Zitat eingefügt iſt. Es handelt ſich um Wach-

ſamkeit gegen Einflüſſe von Fleiſch, Welt und Teufel, welche Mächte genannt ſind in V. 1, 4, 7. Dieſe Mächte waren bei den von Jakobus angeredeten Chriſten Urſache eines neidiſchen, gehäſſigen und eiferſüchtigen Streites untereinander. Die Zunge war bei ihnen zu einem von der Hölle entzündeten Glied geworden, 3, 6, durch welches ſie eiferſüchtig ihre Weisheit offenbaren wollten — ein Offenbaren, das nur Eiferſucht und Streit hervorrief, und eine Weisheit, welche irdiſch, ſeeliſch, dämoniſch iſt. 3, 15 f. Jakobus weiſt darauf hin, daß mit ſolchen Kämpfen und Kriegen im Eiferſüchteln bereits auch das Morden im Herzen angeſetzt habe (φονεύετε, nicht erſt mit Erasmus φθονεῖτε). Alſo gilt es Wachſamkeit gegen böſe geiſtige Einflüſſe, die am Ende auf Morden hinauslaufen und von dem Mordgeiſt, dem Teufel herrühren; dem ſoll man widerſtehen. Jakobus erinnert daran, daß die Chriſten im Ehebund mit Gott ſtehen — ganz analog der altteſtamentlichen Prophetenſprache: ihr Geiſt ſoll Gott gehören. Ihren Adel, den Geiſt, welchen Gott ihnen gegeben hat, ſollen ſie in Keuſchheit und Einfalt wahren; daher: Seid nicht δίψυχοι, V. 8, ſondern ἁγνίσατε καρδίας. Als Menſchen durch ihre urſprüngliche und als Chriſten durch ihre erneuerte Abſtammung aus Gott ſind ſie naturgemäß verpflichtet, doch dem Geiſt zu leben, um Gottes Freundſchaft zu behalten; ſie ſollen ſich alſo wehren gegen das Eindringen der falſchgeiſtigen Macht. Ihre geiſtige Seite ſollen ſie nicht in ihrem ſtreitſüchtigen Weiheitsdünkel ehebrecheriſch mißbrauchen, wodurch ſie am Ende ganz unter die Gewalt des Teufels kommen; ſondern zu Gott ſollen ſie ſich nahen, dann nahe Gott zu ihnen, während er den Hoffärtigen widerſteht.

Der Nerv und Kern des ganzen Abſchnitts iſt alſo die Hinweiſung auf Gott als den, der das ſelbſtſüchtige Neiden haßt, und ſpitzt ſich zu in den Hinweis auf die Gefahr, die mit ſolchem Neiden für die geiſtige Seite des Menſchen verbunden iſt: ſein Geiſt fällt in die Gewalt des Teufels.

Und nun wäre das Zitat zu ſuchen. Dies fällt aber dem aufmerkſamen Bibelleſer, meine ich, ganz ungeſucht von ſelbſt in die Augen bei Beachtung des Gedankengangs. Denn ganz parallel

mit der Warnung des Jakobus ist die Warnung Gottes an Kain. 1 Mos. 4, 7; und da haben wir das Zitat.

Daß Jakobus die Stelle, die er zitiert, als ganz bekannt voraussetzt, ist offenbar; sie ist daher weder in einer neutestamentlichen noch in einer apokryphischen noch in einer verlorengegangenen Schrift zu suchen. Als unzweifelhaft erscheint mir, daß hier 1 Mos. 4, 7 gemeint ist in den dortigen zwei Worten „אֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ, sein Verlangen ist auf dich gerichtet" oder: „ihn verlangt, gelüstet nach dir, er begehrt dich". Hätte Luther genau übersetzt: „— so ist die Sünde ein Laurer vor der Tür und sein Verlangen ist auf dich gerichtet, du aber herrsche über ihn" statt: „— so ruhet die Sünde vor der Tür; aber laß du ihr nicht ihren Willen, sondern herrsche über sie", so wäre die zitierte Stelle wohl längst erkannt worden. Die revidierte Bibel hat jetzt: „und nach dir hat sie Verlangen" statt „aber laß du ihr nicht ihren Willen". (Ich habe seinerzeit die Revidenten auf den Zusammenhang zwischen 1 Mos. 4, 7 und Jak. 4, 5 aufmerksam gemacht; es wurde aber nicht beachtet, auch nicht als Parallelstelle.)

Das Zitat ist wörtlich in bezug auf Subjekt und Prädikat, nicht wörtlich, sondern erläuternd, in bezug auf das Objekt. Das Prädikat תְּשׁוּקָה bedarf keines Nachweises der Identität mit ἐπιποθεῖν; die Umwandlung des hebräischen Substantivs in das Verbum ist bei der Übersetzung ins Griechische ganz ebenso natürlich wie im Deutschen eben in 1 Mos. 4, 7. Nur mag dabei erinnert werden an den besonderen Gebrauch des Wortes תְּשׁוּקָה bei ehlichem Verlangen teils des Mannes zu dem Weib Hohelied 7, 11 (10), teils des Weibes zu dem Manne 1 Mos. 3, 16, so daß es hier neben „Ehebrecherinnen" treffend angewendet ist.

Subjekt ist in beiden Stellen nur das unbestimmte Pronomen oder die Verbalendung der dritten Person, nicht das Nomen substantivum selbst, was nicht bedeutungslos für die Parallele ist. Insbesondere aber ist das zu denkende Subjekt ein Maskulinum auch im Hebräischen (יִ-) und das auffallenderweise, nachdem ein Femininum (חַטָּאת) vorangegangen ist. Dies ist von Bedeutung für die besprochene Personifikation des Neides. In der Grundstelle ist nämlich auch die Rede von der Sünde und speziell

von der Sünde des Neidens, daß sie vor der Türe des Herzens ruhe, um Einlaß zu finden; denn ihr Verlangen ist auf den Menschen — dort auf Kain — gerichtet. Nun ist dem Subjekt Sünde das Subjekt רֹבֵץ „Laurer" unterschoben, das vorher als Prädikat erschien („die Sünde ist lauernd, ein Laurer"); jetzt heißt es: sein Verlangen, statt ihr Verlangen, geht auf dich. Die Sünde des φθόνος erscheint daher auch bei Mose personifiziert und zwar mit einer an den brüllenden Löwen, den Teufel, in unserer und der parallelen Stelle 1 Petri 5, 5—8 sehr deutlich erinnernden Schärfe, — einer Schärfe, die um so weniger abgestumpft werden darf durch exegetische Biegsamkeit, als Gott der Herr selbst in dieser „Schrift redet", was zu dem folgenden „— gibt aber größere Gnade" doppelt gut paßt, und worauf wir als auf das zu Vermutende schon oben aufmerksam gemacht haben.

Der Unterschied im Objekt, daß statt אֵלֶיךָ gesetzt ist: „den Geist, den er in uns hat wohnen lassen" spricht nicht gegen die Richtigkeit des Zitats; es ist ja nur Erläuterung und Erweiterung, und das, wie bereits angedeutet, mit wohlberechneter Rücksicht auf die Leser, die an den Wert ihrer besonders geadelten Persönlichkeit denken sollen. Daher wählt Jakobus auch die erste Person Pluralis „uns", um neutestamentlich sich selbst samt den Lesern zusammenzunehmen in den Begriff der durch Geist aus Gott geheiligten, aber vom Teufel begehrten Menschen. Im Neuen Testament wird das Alte oft zitiert, ohne alles wortgetreu zu sagen; so findet sich auch nachher: „Gott widerstehet usw." statt der Herr, wie es bei den LXX in Prov. 3, 34 heißt (im Hebräischen: der Spötter spottet er). Zur Erläuterung des אֵלֶיךָ hatte Jakobus desto mehr Recht, weil dadurch die Stelle 1 Mos. 2, 7, wo von dem eingehauchten Geist die Rede ist, dem Leser leicht in das Gedächtnis kommen konnte bei der Erinnerung an 1 Mos. 4, 7 und weil תְּשׁוּקָה in 3, 16 (wo auch wie in 4, 7 ein מָשַׁל „herrschen" sich anschließt) von Verlangen mehr nach dem Leib gebraucht ist, wogegen in 4, 7 von dem Verlangen nach dem Geist, das hier Jakobus zum richtigen Verständnis seines vorangegangenen Ausdruckes „Ehebrecherinnen" betont wissen will.

Angemerkt sei hier, daß die Übersetzung der LXX bei 1 Mos. 4, 7 offenbar falsch ist und daher von Jakobus, der zweifellos den Grundtext kannte, nicht zu gebrauchen war. Die LXX setzen: *οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἥμαρτες; ἡσύχασον· πρὸς σέ ἡ ἀποστροφὴ αὐτοῦ, καὶ σὺ ἄρξεις αὐτοῦ* (sc. *τοῦ Ἄβελ*?). Dabei ist jedoch bemerkenswert die Rückbeziehung auf 3, 16, wo zu Eva gesagt ist „*καὶ πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἡ ἀποστροφή σου*".

Also Gott redet in dieser Schrift und redet in bezug auf den *φθόνος*. Dabei ist noch besonders beachtenswert die Wortstellung, wonach אֵלֶיךָ vor das תְּשׁוּקָתוֹ gesetzt ist. Diese Stellung gibt dem אֵלֶיךָ eine besondere Prägnanz, als wollte Gott sagen: „Du Kain mit deinem finsteren Gesicht, deinem Neiden und Hassen bist im vollen Zug, deinem Bruder aufzulauern, daß du ihn mordest; sieh dich vor: du selbst bist in Gefahr, auf deine eigene Person wartet ein Laurer in dem Neiden, der Erzfeind, der Mörder von Anfang, welcher im Paradies deine Eltern in Sünde verstrickt und euch um euer Glück gebracht hat. Er wünscht dich ganz in seine Gewalt zu bekommen, aus dir seinen Mordgesellen zu machen; sieh dich vor! ich warne dich. Ich habe dich noch lieb, obgleich du schon in Sünde verflochten bist; denn du hast noch ein besseres Teil in dir, den Geist den ich dir gegeben habe und den ich bewahrt sehen möchte, mit dem du dem Laurer widerstehen, ihn beherrschen kannst. Siehe, er hat schon seinen Rachen geöffnet, dich zu verschlingen; kehre dich ab von ihm und halte dich zu mir." Diese Prägnanz faßt Jakobus auf, indem er das Objekt zu *ἐπιποθεῖ*, das ursprünglich zu denkende *σεαυτόν*, umsetzt, nicht bloß verallgemeinernd in ein neutestamentliches *ἡμᾶς*, sondern in das spezialisierende und erläuternde *τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν* entsprechend dem Zweck seines Schreibens.

Je genauer wir die beiden Stellen nach Wort und Zusammenhang betrachten, desto gewisser, meine ich, muß es uns werden, daß sie aufeinander sich beziehen, ja desto mehr muß man den Geist Christi in Jakobus bewundern, der solch reiche Beziehungen zusammenzufassen weiß in die damals nötige Mahnung. Der Kern des Zitats deckt sich völlig und prägnant mit dem Zentrum der

Stelle in Jakobus, und ich achte, der Beweis sei erbracht, daß das gesuchte Zitat die Schriftstelle ist in 1 Mos. 4, 7.

Diese meine Aufstellung ist nicht ganz neu, sofern schon im Jahre 1712 in Poles synopsis sacra, wie Herr Professor Eberhard Nestle von Maulbronn im Jahre 1901 mir gütigst mitgeteilt hat, von solchem Hinweis auf 1 Mos. 4, 7 die Rede ist, wiewohl unter anderer Interpunktion, nämlich mit dem Fragezeichen nach φθόνον: „an putatis quod inaniter dicat scriptura ad invidiam?“ und mit anderer Erklärung „eo quod vobis invideat ideoque impossibilia nobis praecepta tradat.“ So habe auch Gebser mit anderen πρὸς φθόνον zu λέγει ziehen wollen; aber das sei, meint Gebser, unnatürlich; denn wenn man übersetze „in bezug auf den Neid“, würde man eine vom Neid handelnde Schriftstelle erwarten [nun, die haben wir ja]; bei adverbialer Fassung „in neidischer, eifersüchtiger Weise“ sei es schleppend; demnach gehöre πρὸς φθόνον zum Zitat selbst.

Nestle fühlte sich veranlaßt zu sagen: „Vielleicht kann ich bei einer neuen Auflage meines Neuen Testaments wenigstens Ihren Interpunktionsvorschlag aufnehmen.“ (So viel ich weiß, noch nicht geschehen.) Auch teilt Nestle mit, daß Bernhard Weiß unter den Stellen, auf die man geraten habe, auch nenne 1 Mos. 4, 7 (Rauch), 1 Mos. 6, 3. 5 (Grotius) usw.

Sachlich dürfte ich auch noch erinnern an 1 Joh. 3, 10—12; ein Beweis, daß der Gedanke an Kains Neid und Mord in den Gedanken der Jünger lag.

Was noch das angefügte „μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν“ betrifft, so liegt kein Grund vor, vom Subjekt ἡ γραφή hier abzugehen und ὁ θεὸς zu supponieren, das am Schluß des Verses allerdings steht. Sachlich kommt es auf ebendasselbe hinaus, aber grammatisch natürlicher ist γραφὴ das Subjekt. Der Sinn ist: Die Schrift bietet durch ihre Aussprüche und Erzählungen Gnade Gottes an (sogar einem Kain), welche größer, wichtiger, umfassender und begehrenswerter ist als alles, was man durch φθόνος meint gewinnen zu können; beim φθόνος ist sogar ganz böse Verkettung mit dem Teufel zu befürchten, dagegen bietet Gott sich selbst dar denen, die dem Teufel widerstehen und zu ihm sich

nahen. Mit dem Satz μείζονα δὲ κτλ. will Jakobus weder auf eine einzelne Gnadengabe noch auf eine nur vereinzelte Schriftstelle hinweisen, wiewohl er alsbald eine solche in den Mund nimmt; sondern er will auf das allgemeine Verhältnis zwischen Sünde und Gnade oder Sündenlohn und Gnadengabe hinweisen, — wieder zur Bestätigung dessen, daß er auch in V. 5 die allgemeine Lage der Seelen im Auge hat und darum an die einzelne bestimmte Schriftstelle nur anstreift. Das „Größere", Überschwengliche, das weite Überwiegen der Gnade über die Sündenlust, Sündenkraft und Sündenstrafe erinnert uns lebhaft an Röm. 5, 20. Jakobus benützt hierbei die Schriftstelle Prov. 3, 34 und das nach den LXX, im Unterschied von dem hebräischen Grundtext, welcher lautet: Er wird der Spötter spotten, aber den Elenden wird er Gnade geben; sachlich ist der Unterschied klein, und zu dem Zweck des Jakobus paßte die griechische Fassung besser als die hebräische. Nun könnte man erwarten, daß für die so nahe beieinander stehenden Zitate immer dieselbe Grundlage benützt sei, und daraus, daß Jakobus das eine Mal direkt vom hebräischen Grundtext ausgeht, das andere Mal auf die griechische Septuaginta zurückgreift, könnte man etwa einen Einwurf gegen die Aufstellung erheben, daß unser Zitat das richtige sei. Jedoch da ein anderes Zitat auch in den LXX sich nicht finden läßt, dagegen die hebräische Grundstelle sich vollständig deckt mit den Erfordernissen eines Zitats, die griechische Fassung aber unserer Grundstelle falsch und unbrauchbar ist, so werden wir die Doppelheit müssen so gut als möglich zu erklären suchen, und das ist nicht schwer. Gerade die Genesis und darin die vier ersten Kapitel als Anfang der göttlichen Welt- und Reichsgeschichte sind doch wohl in ihrem hebräischen Grundtext so bekannt gewesen, daß sie einer Beihilfe der griechischen Übersetzung nicht bedurften. Anders stand es bei den weniger aus dem hebräischen Grundtext bekannten Sprichwörtern; da tat dann die damals weit verbreitete Septuaginta gute Dienste.

Einen anderen Einwurf gegen meine Aufstellung könnte vielleicht jemand damit zu begründen suchen, daß er sagt, in 1 Mos. 4 stehe nicht Haß oder Neid als Name der Sünde, es heiße nur:

Sünde und Laurer. Darauf dürfte ich faſt ſcherzweiſe antworten: Du haſt recht; aber gerade das ſtimmt ja wiederum; denn auch Jakobus nennt in den Zitatsworten den Namen des gefährlichen Feindes nicht; aber beide, Gott und Jakobus, reden *πρὸς φθόνον*.

Alſo: mir ſteht als die geſuchte Schriftſtelle feſt 1 Moſ. 4, 7, und ich hoffe, daß ſehr viele mir zuſtimmen.

4.

Denkwürdigkeiten aus dem Leben des Johann Agricola von Eisleben.

Von ihm ſelbſt aufgezeichnet.

Zum erſten Male herausgegeben von

E. Thiele, Pfarrer in Magdeburg.

Als Kawerau im Jahre 1881 ſeine Biographie des Eislebener Agricola herausgab, durfte er annehmen, daß nach den Publikationen Förſtemanns im Neuen Urkundenbuch 1842, E. Brechers in der Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie 1872 und der eigenen Funde in der Zeitſchrift für Kirchengeſchichte 1881 in der Hauptſache alles zutage gefördert ſei, was über Agricolas Lebensumſtände und theologiſchen Kämpfe auf uns gekommen ſei. Inzwiſchen hatte der norwegiſche Hiſtoriker Daae in der Univerſitäts-Bibliothek zu Chriſtiania einen Lufftſchen Bibeldruck von 1534 entdeckt, der beſonders zu den prophetiſchen Schriften des Alten Teſtaments zahlreiche Randbemerkungen aufwies, die von Johann Agricolas Hand herrührten und nicht nur zur Kenntnis ſeines Charakters, ſondern auch für die Zeichnung ſeiner Lebensumſtände mancherlei Ergänzungen boten. Daae ver-

öffentlichte aber seinen Fund erst 1886 als Gratulationsschrift zur Säkularfeier der Heidelberger Universität.

An biographischem Werte werden diese doch nur abgerissenen Notizen übertroffen durch die zusammenhängende Darstellung von Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus seinem vielbewegten Leben, die der Eislebener auf dem breiten Rande einer hebräischen Bibel, der Prima Bombergiana von 1518 gibt, die zu den Schätzen der Fürstlich Stolbergischen Bibliothek in Wernigerode gehört. Es war ein glückliches Geschick, das sie mir vor Jahresfrist in die Hände führte. Beschäftigt mit der Bearbeitung der Zerbster und Berliner Lutherhandschriften der Übersetzung des Alten Testaments für die Weimarer Lutherausgabe erbat ich von dem allezeit hilfsbereiten Archivrat Dr. Jacobs in Wernigerode eine hebräische Bibel aus jener Zeit und erhielt zur Benutzung auf dem Magdeburger Staatsarchiv das obenbezeichnete Exemplar.

Auf dem letzten Blatte des hebräischen Druckes (dem vordersten nach unserer Art, die Bücher aufzuschlagen) fand sich mit roter Tinte die Angabe, daß der Besitzer, Johann Agricola von Eisleben, ihn im Jahre 1521 von dem Märtyrer der evangelischen Lehre in Holstein, Heinrich von Zütphen, gekauft habe. Daran schließt sich ein Urteil Luthers von 1528 über seine, Melanchthons, Bugenhagens und Agricolas Schreibweise in schwarzer Tinte. Das unterste Viertel der ersten Seite aber erweist sich als die Fortsetzung von Lebenserinnerungen des Besitzers der Bibel, die zum Teil auf verloren gegangenen leeren Blättern gestanden haben dürften und auf den breiten Rändern der folgenden sieben Blätter weitergehen. Da die drei ersten Blätter oben links von Agricolas Hand E F G bezeichnet sind, darf man annehmen, daß A B C D voranstanden und nun verloren gegangen sind. Da der Quartband trotz seines altertümlichen Aussehens — halb Schweinsleder, halb Kalbsleder mit Pressung des 16. Jahrhunderts — umgebunden ist, so sind vielleicht bei dieser Gelegenheit die vier beschriebenen, aber nicht bedruckten Blätter aus Unkenntnis entfernt worden. Das Beschneiden ist glücklicherweise sehr vorsichtig ausgeführt worden, so daß nur hier und da Buchstabenteile weggefallen sind. Randbemerkungen in griechischer,

lateiniſcher, hebräiſcher und deutſcher Sprache finden ſich ſehr verſtreut auch ſonſt am Rande des Textes; ſie rühren ſämtlich von Agricola her und ſind lediglich exegetiſcher Natur.

Nicht ohne Rührung kann man den an ſich koſtbaren Druck zur Hand nehmen, welchen der edle Auguſtinermönch Heinrich im Stiche ließ, als er nach den Niederlanden, ſeiner Heimat, eilte, um die Studien mit der praktiſchen Arbeit der Einführung der Reformation bei ſeinen Landsleuten zu vertauſchen. Es iſt vielleicht das einzige Stück aus dem perſönlichen Beſitz eines Mannes, von dem Agricola mit Recht ſagt, daß er die Märtyrerkrone trage als ein Gottesmann.

Der Mann, der nach ihm die Bibel benutzte, um darin einem gemarterten Herzen Luft zu machen, war kein Heiliger. Gelitten hat er genug. Davon handeln auch zum größten Teile ſeine Aufzeichnungen. Leider laſſen ſie gerade denjenigen Lebensabſchnitt vermiſſen, nach welchem der moderne Biograph beſonders angelegentlich fragt: Kindheit, Schule, erſte Jünglingsjahre. Hier laſſen uns, wie Kawerau Biographie lehrt, auch die anderen Quellen vollſtändig im Stiche. Doch bietet die vorliegende ſonſt des Neuen und Intereſſanten noch genug. Sie beginnt mit Agricolas Eintritt in Wittenberg und ſchildert in anſchaulich dramatiſcher Art ſein erſtes Begegnen mit Luther am Dreikönigstag 1516. Neu iſt, daß er ſich dem mediziniſchen Studium nach ſeiner Verheiratung zuwandte und auch als praktiſcher Arzt einige Jahre tätig war. Köſtlich und nicht ohne Humor wird dann geſchildert, wie aus dem Arzt ein Theologe wird, und wie man dem neugeſchaffenen Lehrer des Evangeliums ſogleich für eine Woche die ganze Sorge für die Pfarrkirche in Wittenberg überläßt. Über ſein Lehramt in Eisleben ſind wir auch ſonſt unterrichtet. Nicht ohne Selbſtgefälligkeit teilt er hier gelegentlich mit, wie er für ſeine Predigttätigkeit den Beifall ſeiner Hörer erntet, beſonders den des ſächſiſchen Kurfürſten, der ihn dann ſtändig als Reiſeprediger mit ſich auch auf die Reichstage führt. Über ſein Zerwürfnis mit ſeinem bisherigen Herrn, dem Grafen Albrecht von Mansfeld, macht er nur Andeutungen; 1536 kehrt er auf Luthers Veranlaſſung nach Wittenberg zurück.

Hier beginnt alsbald der Streit, der unter dem Namen des antinomiſtiſchen ein ſchmerzliches Kapitel in der Geſchichte des Beginns der Reformation ausmacht. Während desſelben ſcheinen die vorliegenden Aufzeichnungen, jedenfalls die ſie behandelnden Abſchnitte entſtanden zu ſein. Mit biſſigem Witze wird der ſchließliche Ausgang und die Flucht an den Berliner Hof dargeſtellt. Mit den häßlichſten Schimpfreden und Verwünſchungen gegen ſeine Feinde und namentlich gegen den alternden Luther brechen dann dieſe Herzensergießungen im Jahre 1544 ab, die uns in eine nicht gerade ſchöne Seele tief hineinſchauen laſſen.

Als ſelbſtbiographiſche Aufzeichnungen ſtehen ſie, ſoviel mir bekannt iſt, in der Reformationszeit einzig da. Luther hat hie und da in ſeinen Werken ſchwache Anſätze dazu gemacht, aber ihm fehlte bis an ſein Lebensende die zur Vervollſtändigung derſelben erforderliche Muße. Dieſe hatte Agricola während des Streites von 1537—1540 wahrſcheinlich mehr als ihm lieb war. Von der Wichtigkeit ſeiner Sache und der Bedeutung ſeiner Perſon überzeugt, und in dem Gefühl gegen ſeine Gegner doch nicht aufkommen zu können, begann er ſyſtematiſch alle ſeine Korreſpondenzen für eine andersdenkende Nachwelt zu ſammeln, auch die eigenen den Streit betreffenden Briefe und Schriftſtücke fügte er in Abſchriften bei. Den verbindenden Text gaben dann dieſe Aufzeichnungen, denen wahrſcheinlich noch andere gleichartige an der Seite geſtanden haben. Das geht aus Verweiſungen hervor, die ſich ſowohl in unſerer Bibel als in der zu Chriſtiania finden. Wenn der Schreiber auch nicht an eigene Veröffentlichung denkt, ſo hat er doch offenſichtlich die Nachwelt und ſpätere Leſer (qui hoc legunt) im Auge. Es ſoll eine Art Rechtfertigungsſchrift ſein. Jede Spur des Eingeſtändniſſes eigener Verfehlung fehlt. Alle anderen ſind Schufte und Schurken gemeinſter Art. Man erfährt nicht recht warum. Es iſt faſt niemand aus dem Wittenberger Reformatorenkreiſe, der nicht ein bitteres Wort wegen ſeiner Bosheit oder Schwachheit erhielte. Auch Melanchthon, der ihn offenbar ſtets begünſtigte, geht nicht leer aus. Als ſein Hauptfeind erſcheint Juſtus Jonas, 'ein rechter Doeg', der nach den ſonſt bekannten Nachrichten bei dem Streite gar keine her-

vorragende Rolle gespielt hat. Am schlimmsten kommt freilich Luther weg, der nicht nur in seinen öffentlichen Äußerungen, sondern auch in seinem Privatleben herhalten muß. Er ist der Tyrann, auf den auch die obersten Beamten am kurfürstlichen Hofe ungebührlich Rücksicht nehmen müssen, der als trunkener Wüstling seinen Leidenschaften den Zügel schießen läßt und nur von seiner Frau noch irgend zu etwas Gutem beeinflußt werden kann. Lüge und Mißtrauen beherrschen ihn ganz und gar, so daß er sicher des Teufels ist, wenn er nicht in Sack und Asche Buße tut.

Man traut seinen Augen kaum, solche Ausfälle gegen Luther nicht bei einem seiner römischen Gegner, sondern bei einem Manne zu finden, der sich rühmt, Luthers besonderes Vertrauen besessen zu haben und der selbst viele Beweise seiner zum Frieden geneigten Gesinnung anzuführen hat. Ist's ein Wunder, daß Luther, jemehr er ihn allmählich durchschaute, desto schärfer von ihm sich abwandte mit dem bitteren Gefühl, gerade von dem verraten zu sein, den er früher vor allen geliebt hatte. So erreicht Agricola mit seinen Anklagen bei einem vorurteilslosen Leser gerade das Gegenteil von dem, was er beabsichtigt. Der eitele, frivole, wankelmütige Charakter zeichnet sich selbst mit nur zu deutlichen Strichen. So schrieb schon früher einmal (7. Sept. 1526) Melanchthon von ihm: Suis ipse coloribus se pingit (C R I 817).

Merkwürdig ist, wie am Schluß der Denkwürdigkeiten, der 1544 geschrieben ist, sich schon der Mann des Interims von 1548 ankündigt in seinem blinden Vertrauen auf Kaiser Karl V. und dem ebenso blinden Haß gegen den sächsischen Hof und die Wittenberger Theologen.

Von allem Häßlichen und Gehässigen abgesehen haben die Aufzeichnungen Agricolas doch ihren eigenen Reiz. Man schaut dem Schreiber ins Herz, selbst wo er sich nicht ohne eine gewisse Pose gibt. Er ist ein geschickter Schriftsteller und guter Erzähler. Man begreift, warum ihn die Fürsten gern mit auf Reisen nahmen. Luthers Urteil von 1528 ist zutreffend, wo er sich lobend über seine Ausdrucksweise äußert, freilich auch das spätere über die Sprichwörter: Agricola habe Possen und Flüche

zuſammen geleſen, damit er den Leuten ein Gelächter mache. Langweilig wird Agricola in dieſen Denkwürdigkeiten nie. Hier wechſeln Gebetsſeufzer aus bedrängtem Herzen mit den nichtswürdigſten Flüchen und Schmähungen der Gegner, ernſthafte Auseinanderſetzungen mit den lächerlichſten und gemeinſten Witzen, verhaltener Spott auch über höchſtgeſtellte Perſonen mit ſelbſtgefälliger Beſpiegelung des eigenen Ich. Scharfe Beobachtungen über die Menſchen ſeiner Wittenberger und Brandenburger Umgebung gibt er wieder mit der Feder des übertreibenden geſchickten Satirikers. Wie meiſterlich verſteht er ſein Deutſch-Latein zu handhaben und Szenen voll dramatiſchen Lebens uns vor die Augen zu malen wie ſein erſtes Zuſammentreffen mit Luther, ſeine Berufung zum geiſtlichen Amte, ſeine Vorſtellung beim Kurfürſten Joachim II. und ähnliche. Mit Vorliebe leitet er die Schilderung einer neuen Wendung ſeines Geſchicks ein mit Et ecce!, wodurch er den Leſer förmlich anruft.

Eine kluge Berechnung muß ihn veranlaßt haben, ſeine Herzensergießungen nicht loſen Papierblättern, ſondern gedruckten umfänglichen Büchern anzuvertrauen. Unſere hebräiſche Bibel und die deutſche in Chriſtiania ſcheinen nicht die einzigen geweſen zu ſein, die dieſem Zwecke dienen mußten, wenn ich die Notiz bei Daae S. 9 richtig verſtehe: „Itaque vidit Agricola casum terrae. Vide in den groſſen buchern super Genesin.“ Vielleicht verweiſt er auch S. 5 auf eigene Notizen: „Quaere in libro magno Veteris Testamenti Lutheri, quis fuerit Moyses“ uſw. Wo er ſeine öfter zitierten Ephemerides niedergelegt hat, erfahren wir leider nicht. Vielleicht halten ſie ſich auch noch in irgend einem großen Buche verborgen und harren der Entdeckung. Wenn auch ſeine Aufzeichnungen in Chriſtiania und Wernigerode ſich auf dieſe Weiſe für Jahrhunderte dem Auge des Forſchers entzogen haben, ſo ſind ſie doch der Verzettelung entgangen und ſchließlich in ihrer urſprünglichen Geſtalt ans Licht gezogen worden. Wir laſſen ſie nun in möglichſt treuer Wiedergabe ihrer Schreibweiſe folgen, ändern nur die Interpunktion etwas nach unſerer Art und löſen die Abkürzungen auf. Bei unſeren Anmerkungen ſetzen wir die Kenntnis der Biographie

von Kawerau im allgemeinen voraus. Der Wechsel in Tinte, Feder und Schriftzügen in den größeren Abschnitten beweist, daß die Aufzeichnungen absatzweise nach den Ereignissen gemacht wurden.

[Bl. 1ª = E.] Hae Bibliae emptae sunt per me Johannem Agricolam a Viro Dei Henrico Zutphaniensi, anno MDXXI. Qui postea apud Ditmarienses e bremis accersitus, vi Sathanae et monachorum martyrio coronatus est. Anno MdXXVI [1])

MARTINI LVTHERI De Joanne Agricola JSlebio Judicium 1 5 2 8

Magister Philippus hatt wenig wortt vnd fast seyn ding kortz vnd dialectice nah zusammen.

Jonas, Pomeranus vnd ich haben viel wortt, lauffen weit auß vnd konnen nicht nah zusammen komen jn vnserm schreiben

Aber Eißleben kans beides, wen er wil, so ist er copiosus, vnd eng gespannen. Das sihet man ynn dem Commentario vber die Colossenses, die er zu Speier auff dem Reichstage geprediget hatt. [2]).

---

1) Dieser Abschnitt ist mit roter Tinte geschrieben, nur die Bezeichnung des Blattes E oben in der linken Ecke mit schwarzer. Nicht sicher ist, ob die erste Jahreszahl 1521 oder 1522 zu lesen sei. Heinrich verließ Wittenberg 1522. Sein Todesjahr ist mit 1526 unrichtig bezeichnet. Er starb 1524 am 10./11. Dezember. Ob Schreib- oder Gedächtnisfehler Agricolas vorliegt, ist schwer zu entscheiden. Die Schriftzüge, welche gröber und weitläufiger sind als im folgenden, lassen auf ein vorgerückteres Alter des Schreibers und einen Irrtum in der Angabe schließen.

2) Dieses Urteil Luthers über seinen Stil scheint mündlich geäußert zu sein, wie er auch später Vergleiche über seine und Melanchthons Schreibart angestellt hat. Die vorliegende Äußerung kann ich nicht nachweisen. Die Auslegung des Kolosserbriefes ist nach Kawerau, Joh. Agricola, S. 82f. im Jahre 1527 in Wittenberg erschienen. — Die Schriftzüge sind sorgfältiger als im folgenden und zierlicher als im vorhergehenden. Der Abschnitt nimmt genau die Mitte der Seite ein. Wahrscheinlich ist er zuerst und noch im Jahre 1528 selbst hier aufgezeichnet worden.

er yhn b a i o e n iſt, ...[1])
endern, Wer yhn ym hymmel ſucht, wird yhn nicht finden. Darumb wen widder kommen ſolche gedancken, ſolt yhr euch zur krippen vnd dem ſtellichen halten, da das ochſlin vnd das eſelin ynne ſteht. Szo werdet yhr troſt haben.[2])
Postea cum recitasset absolutionis verba· Deus misereatur tui &c, surgens Interrogauit me his Verbis· Seid yhr nicht von Eißleben? Ego respondi: Herr Ja. Jlle Subiecit: Ey ſo muſſen Wyr kundſchafft machen. Atque ex eo tempore factum est, vt me ad omnia sua offitia perpetuo accerseret Lutherus. ○— [Bl. 1ᵇ] ○— Visi itaque haec studia Theologica alacriter· magno gaudio animi mei, quia jam nunc videbar vere habere, id quod res erat, in quo quiescerem· ab anno 16 vsque ad annum 21. Postquam enim mihi ducta esset Vxor fuerunt mihi authores amici, vt artifitium aliquod addiscerem. Morem gessi et biennio fere dedi operam medicinae.[3]) promoui autem eo, vt in Theorica et

---

1) Soweit die Schriftzüge ſich leſen laſſen, geben ſie keinen Sinn. Sie weiſen auf dasjenige hin, was auf dem vorhergehenden, jetzt fehlenden Blatte ſtand.

2) Agricola ſchließt hiermit die Inhaltsangabe einer von ihm gehörten Predigt Luthers, bei der er die erſte Bekanntſchaft mit Luther machte. Da der hier mitgeteilte Gedanke ſich mit einer anderen Predigt Luthers vom Dreikönigstag aus dem Jahre 1521 (Erl. Ausg. 16², 226) deckt, gehört dieſe ſicher auf denſelben Feſttag, 6. Januar 1516, und wir haben ſomit ein ziemlich beſtimmtes Datum für Agricolas Eintreffen in Wittenberg.

3) Da Agricolas Hochzeit auf den 10. September 1520 fällt (Kawerau a. a. O. 26), und ſeine Berufung zum Katechetenamt Oſtern 1523 erfolgte, hat er die mediziniſchen Studien von Oſtern 1521 bis 1523 betrieben und, wie er ſelbſt berichtet, das theologiſche Studium völlig aufgegeben. Die von Kawerau a. a. O., S. 30 f. gegebenen Spuren ſeiner Dozenten- und Katechetentätigkeit ſind demnach zum Teil ſpäter anzuſetzen. Auf ſeine Beſchäftigung mit der Medizin weiſen zwei Äußerungen Melanchthons. So, wenn er Agricola in ſechs Diſtichen bittet, ihm durch den Knaben, der die Verſe bringt, für einige Zeit das Werk des Galenus zu überſenden („Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie" 1872, S. 360). Noch am 2. Januar 1542 erinnert er daran: „qui naturae cognoscendae studio semper flagrasti et in hoc ipso genere doctrinae cum singulari dexteritate versatus es", um ihn

Anathomica nihil ad modum porro desiderarem. Confeceram mihi principio methodum bonam in librum Galeni de locis affectis, adeo vt composito libello juxta methodum inquirerem, qui et quot morbi cadere possent in singula membra corporis humani. Deinde: Si seiungeret duos morbos esse vicinos· quibus signis τεκμηρίοις essent discernendi, praesertim περι πνευμονία καὶ πλευρώσαις. Didiceram Hypocratis Aphorismos tam solide, vt instituerem in eos παραφρασιν. Interim autem plane deserueram Theologiae studium. Inceperamque nonnihil prophanascere (Prophana enim studia omnino reddunt prophanos animos.). Intentus cum studio quod sedulo sectabar, rei familiari paulo post augendae et locupletandae, porro Habebam vxorem vehementer aduersantem medicae facultati· scilicet dicentem: Gott wird euch wohl erneren lieber Herre. bleibt bey der heyligen ſchrifft, die vns von Gott vill guetts ſaget, vnd vnſer ſeelen troſten kann, Seyn wyr nicht reich hie am gůtte, Szo macht vns Gott an der ſeelen reich. Was geht yhr mit dem Clapatium vmb? Audierat enim me semel atque iterum nominare 'Lapatium acutum' [1]), cum rediissem domum Medicos et meos praeceptores sequutus, ex jnvestigatione herbarum, qnae fiebat singulis annis.

Fiebat hic cursus vitae meae· sub Comitiis Wormatiensibus· et in anno illo producente tot prophetas, quoniam absente Luthero et in sua Pathmo concluso se Wittembergam contulerant T. Storchium, [Bl. 2^a = F] Marcum, Martinum Celarium, Gabrielem· Monetorium et Carolostadium. Hi omnes· quia magnas turbas dabant, effecerant, vt posthabita sacra studia, multo magis fastidirem. Redit Lůtherus. Et ecce,

---

zu veranlaſſen, daß er ein botaniſches Werk des Leonhard Fuchs dem Kurfürſten Joachim II. empfehle (C R IV 749). Bei Daae (J. Agricolae Jsl. Apophthegmata, S. 14) leſen wir ſeinen Stoßſeufzer: „Utinam mansissem medicus." Vielleicht verrät auch eine Anmerkung in unſerer hebräiſchen Bibel zu Jeremias 15, 3 den Arzt: „... Et unus morbus habet varia Symptomata."

1) Radix Lapathi acuti war früher offizinell und wurde bei Durchfällen gebraucht. Es iſt wahrſcheinlich Rumex obtusifolius, eine Ampferart, gemeint.

pelluntur per eum spiritus phanatici, sicut per solem tenebricosae nubes. Hic nascitur nouus mnndūs. Constituuntur in Ecclesia Anagnostae, qui cottidie doceant. Subornatur publicae lectioni in templo quidam Licentiatus. Js cum turpiter vino se daret· et deformaret sua jneptia ecclesiam, jnitum est Consilium de me illi substituendo. Vocabar ad aedes Praepositi· [1]) agebaturqne res illa mecum. Sed perstiti in meo artifitio, quod cogitabam, sicut a me jnstitutum erat, sedulo vrgere. Cumque iam descenderem ad forum, incidi in D. Diethleben. [2]) is ex abrūpto inscius deliberationis iam recens habitae sic me alloquitur: Jhr herrn· Es wil an Theologen fehlen, yhr ertzte muſt noch widder Theologen werden. Huic cum responderem: Eyn handwerck iſt auch gottes ordnung vnd nicht verdamlich, Subiecit: Videte, D. Magister Eißlebi, ne repugnetis spiritui sancto· Haec vox sic insedit meo pectori, vt prae illa sequente nocte somnum oculis non viderim meis· Et orta iam luce diei D. Lutherum conuenerim· aperuerimque cordis mei stimulum, et centrum quod ei et jmmiserit et reliquerit Dittlebius· Lutherus me audito dixit: Das hore ich warlich von hertzen gerne, das yhrß thun wolt. Denn es ſoll ſolch ding mit luſt geſchehen· Juxta illud· Qui episcopatum desiderat· bonum opus desiderat· [3]) Haec erat dies Sabathi. [4]) Altera die pro suggesto statim pronunciauit Lutherus, fore vt proximo die Lunae in templo docturus esset Magister Jslebius. Mit myr aber war nichts Weiters geredt. Das hieß des kortzen geſpielt. [5]) Et sicut ipse Lutherus postea dixit: Szo muſte man euch hinan bringen. Jhr hattet zuuil bedenckens. Et illo ipso die omnes proficiscebantur Aldenburgium ad Linkii nuptias· Jtaque soli mihi data erat ecclesiae ista hebdomada custodia· Alſo hat mich Gott zum Prediger ſeyns Worts vnd Euangelions gemacht· auß eym artzt eynen Theologen

1523 Der ſey myr gnedig Amen·

1) Juſtus Jonas.

2) Dr. iuris Caſpar von Teutleben, ſpäter kurfürſtlicher Rat in Torgau.

3) 1 Timoth. 3, 1. 4) 11. April 1523.

5) Vgl. Thiele, Luthers Sprichw. Nr. 435.

[Bl. 2ᵇ] Jn eum itaque modum Ecclesiae praepositus biennio integro· nempe vsque ad annum 25· docui sacra. Accidit autem, vt Albertus Comes a Mansfeld D. Lüthero communicaret· se velle Scholam Jslebiae constituere· rogaretque, vt me secum Jslebiam adduceret· Profecti sumus Jslebiam sub tempus Paschatos [1]) D. Luth. D. Philippus, D. Jonas et ego. Jbi tandem conducor a Comite ad *in*odidascali provintiam, stipendio in singulos annos florenorum 80. Placuit mihi tum ea prouincia solo hoc nomine, quod datum esset mihi· publicum fugere et secretum quaerere et linguas perdiscere: Denn ich gedacht· Wie Jonas vnd Helias fur dem ampt zufliehen, ynn eynen winckel zu kriechen mit meym weib vnd kinderlin, kese vnd brott zueſſen, eyn par ſtunde ynn der ſchuele zuhaben vnd linguas ſtudirtt.

Et ecce non erat qui inveniretur vt praeficeretur scholae. Jnterim volebam cum Philippo Melanchthone Norinbergam proficisci. [2]) id cum nunciarem bona fide Caspari Mullero, res patefacta est atque Comiti prodita· Js rogauit me, vt relicto Melanchthone cogitarem perpetuo Jslebiae viuere. Dixit enim se daturum mihi hoc stipendii, quod principi Scholae constitutum esset. Hoc erant 120 aurei. Paulo post voluerunt me pulpitum in templo conscendere atque docere. Conscendi, docũi et ecce sic placui Ecclesiae vt nihil supra. Comes sumpsit me secum ad Conuentum Numburgensem. [3]) Jbi praesente Duce Joanne electore et eius filio Joanne Friderico ter docui.

---

1) 1525; Luther predigte auf der Reiſe am Oſterſonntag in Seeburg.

2) Meſanchthon iſt im April 1526 in Eisleben geweſen und Anfang Mai zur Einrichtung der Schule nach Nürnberg gereiſt. Von ſeiner Abſicht, Agricola dorthin mitzunehmen, erfahren wir ſonſt nichts. Wenn eine ſolche beſtanden hat, ſo ſcheint Agricola ſie in geſchickter Weiſe dem Kanzler des Grafen von Mansfeld, Caſpar Müller, hinterbracht zu haben, um eine Gehaltserhöhung zu erreichen. Sein 'bona fide' macht den Eindruck von Entſchuldigung und Schuldbewußtſein zugleich.

3) Eine Fürſtenzuſammenkunft in Naumburg iſt in der fraglichen Zeit nicht bekannt. Entweder handelt es ſich um den Fürſtentag in Magdeburg im Juni 1526 oder den Altenburger Konvent im September 1528. Daß Agricola auf dem letzteren über 1 Kor. 12, 13, 14 gepredigt hat, iſt be-

Atque hoc modo protrusus sum nolens volens in publicum, vt sit vera sententia: Wer ehre ſucht fur dem leufft ſie, Wer fur yhr fleuhet dem leufft ſie nach. Ich habe meyn lebenlang wedder nach ere noch nach guete getracht. Ich habe gotte walten laſſen, wie ich auch noch thw. Gott wirds wol machen, Ich habe viel far leibs vnd lebens außgeſtanden vmb geringer vrſach willen. mit groſſen hern vnd furſten Aber Gott hatt geholffen. Darumb habe ich auch zum reym gemacht: Jpse faciet, Gott wirds wol machen psal. 22.

[Bl. 3ª = G] Atque hic fuit cursus Vitae meae annis plus minus XII. Jnterim fui Spirae bis in Jmperialibus Comitiis, Augustae semel. Quia vero multa jndigna sui et reipūblicae faceret Albertus Comes A Mansfeld, jn quae nec potni nec volui nec debui consentire, vt alio loco [1]) relatum est. Et scriberet praeterea ad D. Lutherum nescio quid, Sumpsit Occasionem auocandi mei Lntherus ab Eislebia. Condixi autem meam operam Joanni Friderico, Saxoniae Electori, Anno d. 1537. Qui jnssit tandem me cnm mea familia Wittembergae desidere et esse in offitio Principi, tantum in publicis profectionibus. Jnterim vero in Schola ne nihil a me ageretur, Sacra docenda sunt. Et ecce consurgunt aduersnm me falsi testes. Jonas a Comite pecunia conductus et Georgius [2]) Capellanus Witteb: Caspar Gnttel et Jnstus Rnggerus jntimus meis consiliis, cum essem Jslebiae, sic inflammantes contra me D. Lutherum, vt diceret me rebus nonis studere, et habere in pectore, spiritum Muntzeriannm perdidisse etiam Jslebianam Ecclesiam, vt hoc damnum iterum sarciri non possit.

---

kannt. Freilich könnten dann nicht erſt dieſe Predigten die Urſache geweſen ſein, daß Johann Friedrich ihn (1527) mit nach Speier auf den Reichstag nahm.

1) Wahrſcheinlich in den uns noch unbekannten 'Ephemerides'. Vgl. Daae a. a. O., S. 16: „Comites a Mansfeld ne deterrerent ab Officinis die Luttermeiſter [lies: Huttenmeiſter] zw Eiſleben, die herren fewer hatten infinitae expensae pro specubus subterraneis faciendis, die groſſe Unkoſt des Berges, promiserunt, se numqnam commissuros, nt quemqnam eiiciant ex suis officinis, verum anno 1536 confectis magno sumptu operis, nulli pepercerunt. Vide Ephemerides anni dicti. Vide poenam eodem loco Anno 1544." 2) Georg Rörer.

Et permisisse hominibus, vt licenter peccare possint. Da war eyn newes, grosses, mechtiges sewr. Durauit haec Doeg calumnia anno fere medio. Pro concionibus est contra me declamatum ab omnibus, scriptum de me ad multos, disputatum, locutum. Jta vt habitus sim tamquam lutum platearum. Fuique in periculo fortunarum. Comes enim abstulit mihi omnia mera tyrannide· Jncertus eram de stipendio Principis, quod tantum in anni spatium promissum erat mihi. Periclitabar de fama doctrinae et existimatione nominis in Ecclesia. Hic desertus ab amicis Omnibus: Haesi tantum in bona voluntate Domini. Der Hymmel hoffe ich, sey nicht zu, sonst ist alles zu· O Herre hilff et vindica innocentiam meam contra vnicornes et thauros pingues, qui circumdederunt me. Tu scis, das myr vnrecht geschicht· Ich habe allwege deyne ehre gesucht· Ich hette nicht gemeynt· Das die leutte so gifftig vnd neidisch seyn solten, sonderlich Jonas eyn rechter Doeg· Ach Herre hilff vnd errette mich, Es wil myr schier zuuiel werden· Ach, kom kom Herre, kom. Was wiltu doch noch auß myr machen. Haec scripsi in ipsa pugna gliscente. Et dixi: Quid tristis es anima mea. &c. Spera in Deo &c Nam conciliatus mihi Lutherus vt est [ist?] in A:[?] [1]) Jterum coepit mutare animum ab illis quos dixi de jntegro seductus· Et ecce· agitatum est, vt etiam lectione priuarer. Admonitus autem per Philippum M. scripsi me futurum in eius potestate. [2]) Conuenit me jn templo et dedit manus societatis. Ego promisi illi meum offitium. vnd solt alles hingelegt seyn. Et tamen iterum Coepit eius animus contra me recrudescere. Also plaget der Teuffel die grossen leutte. Et facit eos inconstantes, vt discamus in nullum Hominem Confidendum esse. Juxta psal. 62· Dubitauit autem de mea fide. lautter kindisch vnd weibische possen· der ich habe endlich lachen mussen· Hic statui domum emere et quaerere

1) Die nicht deutlich lesbare Stelle macht den Eindruck, als sei hier eine nicht eben respektvolle Äußerung über Luther unterdrückt worden.

2) Der Brief vom 1. Dezember 1537 enthält die Wendung: „Sancte confirmo me futurum esse in vestra potestate" („Zeitschrift für Kirchengeschichte" 1881, S. 307.

latibulum meyner ſchueler zuwarten· et expectare finem illius odii Pharisaici. Jterum scribo Hortatu Philippi. [1]) Die brieffe wil er nicht leſen· sed aspernatur. Szo ſie doch der keyſer Carolus leſe, wen ich ſie yhm vberantwortet, Tandem legit mane nondum vino Calefactus, priusquam iret Torgam jpso die Junocentium, Et dixit se velle, vt sim in offitio. Do hat die Domina Ketha rectrix Coeli et terrae, Juno Coniunx et soror Jouis· Die den man regirt wuhin ſie wil, eyn mal eyn gutt wort von myhr geredt. [2]) Idem fecit et Jonas, vt sanaret totam rem. Jch habe es gotte befholen vnd wil eyn knaben zehen zu myr nhemen, der mit vleyß warten· vnd yhnen yhr predigt vnd leſen gern laſſen. Postremo scripsit mihi Lutherus [3]) altera Epiphaniae, vt abstinerem in vniuersum a sacra lectione. Da Hab ich, würan ichs geſſen habe ꝛc. Toties promiserunt pacem et ecce cogitant bellum. O Her behuete fur leutten psal. 62. .

[Bl. 3ᵇ] Et ecce iterum finnt noua omnia. Philippus venit noctu ad me et dedit hoc consilii, vt meam vxorem mitterem ad Lutherum vt jnquireret, Was ich doch thun ſölte ꝛc. Nam se accepisse ex Jona· quod valde miraretur, quia mea uxor ad eum non veniret. Venit, rogauit et Impetrauit. Meque adduxit. Conuenit jnter nos solos, vt pro reuelatione irae supponerem Vocabulum Legis· Atque vt publice proximo sabbatho disputarem. Disputaui productis His argumentis et oratione hac habita.

Etsi hae sententiae de Lege et Euangelio sint piae Adeo vt scripturam sanctam corrumpere et publicam Ecclesiae pacem turbare videatur, quicunque diuersam docuerit, tamen quia jubeor hic dicere: Et is jubet me dicere, Cuius autoritatem existimaui nullo vnquam tempore defugiendam esse· Confabulabor amice et familiariter cum D. Magistro Respondente. Principio vt ego hinc aufferam aliquid eruditionis. Deinde vt

1) Am 26. Dezember 1537 („Zeitſchr. f. Kirchengeſch." 1881, S. 308).

2) Zur Wertung dieſes Urteils vgl. E. Kroker, Katharina von Bora (1906), S. 272 ff.

3) De Wette, Luthers Briefe V, 96.

palam faciam omnibus, quibus fortasse visus sum aliquando de Lege et Euangelio jncommode loqui, me ab His Sententiis, quas me plurimum erudierunt, non dissentire.

— Arg. 1.

Necesse est justitiam Legis damnari et argui.

Lex non damnat justitiam Legis.

Ergo Opus est alia re arguente et damnante justitiam Legis. Hoc est Euangelio et Verbo gratiae.

Minor patet· Quia alioqui Lex damnaret seipsam. Et nihil corrumpitur nisi a suo contrario.

Luth. Solvit

Ad minorem est dicendum· Lex spiritualis damnat Carnalem

2. Arg·

Quidquid ita apparet omnibus hominibus, atque erudit eos, vt abnegata impietate et mundanis concupiscentiis S[obrie] J[uste] et pie viuant in hoc seculo. [1]) Hoc ipsum docet jmpietatem esse summum peccatum. Et mundanas concupiscentias adducere mortem. Hoc est: docet peccatum et mortem. Gratia Dei et seruatoris apparuit omnibus hominibus erudiens eos, vt ab[negata] Imp[ietate] et mun[danis] c[oncupiscentiis] S[obrie] J[uste] et pie viuant in hoc seculo.

Ergo Gratia Dei et sernatoris nostri &c. Ostendit peccatum et mortem. Ergo non Lex.

Solutio

Omnes Apostoli habent Christi J[esu] Sacramentum et Exemplum. Sacramentum fide apprehenditur. Exemplum ad mores pertinet, vt nos dignos exhibeamus illi, qui nos gratuita beneficentia regenerauit et justificauit. Eius enim gratia debet jnuitare nos ad benefaciendum aliis.

Postea cum dixissem, mihi esse abunde satisfactum et me Habere illis gratiam pro tali doctrina· Subiecit Lutherus: Dicam et Hoc publice· Tu (me dixit.) fuisti in suspitione· Sed quia te ipsum iam audiui dicentem· Sum contentus pro

1) Titus 2, 11 f.

mea persona. Et rogo vos omnes Doctores et discipulos, vt deponatis omnem suspitionem conceptam. Necesse est enim, vt demus manum alteri alter. Wyr haben dannoch genung zu ſchaffen [Bl. 4ᵃ] Wen Wyr ſchon eynander freſſen, modo hoc fiat sine dolo, das mans trewlich meyne. Verum est· fuerunt hic, huc missi ab aliis, exploratores: qui vellent nos dissentire. Sed plures sunt nobiscum quam cum illis. Gratia Deo. [1]) Hic scilicet fuit exitus meae Comoediae. Adeo vt testimonio publico Lutheri defenderet et publicaret meam jnnocentiam Deus. cum magna commendatione mei erga totam Scholam. Das heiſt Mutatio dextrae Excelsi. O Gott wie reich biſtu. wie reichlich kanſtu helffen, wen man dyr nur außheltt. Herre hilff weitter. Amen.

Discere autem debent qui hoc legunt, idem mihi accidisse quod Abrahamo in Aegypto. [2]) Hic coepit publico mandato commendabilis esse toti prouintiae atque regno· occasione sümpta a direptione vxoris· id quod nulla virtute efficere potuisset ille. Voluerunt premere· Spalatinus· Pomeranus· Jonas· Franciscüs Vuimariensis. Er Jorge Caplan, Immo vna jmpressione euertere· Et ecce Deus facit illustrius meum nomen per jmproborum illorum jniurias.

Tandem loquutus est Principi Lutherüs pro me. Js retülit postea ad me Principis mandato haec Verba:

Jch hab mit meym Herrn ewerthalben auffs beſte geredt. vnd er wil euch noch gen höfe brauchen. Ob es wol etlich leutte nicht gerne ſehen. Es war D. Bruck darbey vnd iſt das geſchrey: Offentlich redet yhr recht· Aber im geheymniß haltet yhr das alte. Jch weiß nicht, welcher Teuffel ſolche rede außbringet. Darumb muget yhr ſehen, mit wem yhr redet. Yhr wiſt, das ich euch nie habe konnen auff die Cantzel bringen fur vnſern Pfarher· ſo genaw iſt es mit den Cappellanen beſtellt. Darumb ward geradtſchlaget. m. gſter. h. alß der Oberſte pfarher

1) Den Wortlaut der Rede Luthers nach der 2. Disputation vom 12. Januor 1538 hat ein Freund Agricolas für ihn aufgezeichnet („Zeitſchr. f. Kirchengeſch." 1881, S. 309).

2) 1 Moſ. 20.

ſol nicht gebieten euch zu befhelen, Hie ynn vnſer kirchen zu predigen. Es ward auch bedacht· yhr ſoltet ſagen· yhr hettet alweg alſo verſtanden, vnd alſo gemeynt: Es were eyns ꝛc. Aber m. gſ. h. ſagt: Es were nicht von nodten, ſonder yhr ſoltet die ſache Affirmatiue treiben· wie man ynn Eccleſia Legem vnd Euangelium predigen müſſe. Szo wird die suspitio ſich ſelbs legen. Das ſol ich euch ſagen von m. hern wegen. Sintemal yhr euch myr vntergeben habt. Actum 28. Januarij 1538.

Hic Iterum coepi in Lucae Euangelio praelegere. jussusque sum docere in templo· Primum Euangelium de Operariis. Deinde Euangelium de Seminante· fremente et frendente furioso Jona· O du Operarius nequam· qui vt alter Cain jnuides Abeli Agricolae fratri tuo gratiam Dei. Straff Hergott ſtraff den leib Jonae· vt resipiscat. Denn er hatte geſaget zu Zerbeſt. Was tzeiget ſich der Luther. Wer ich daheym geweſen, Ich wollts wol für kummen haben.

[Bl. 4ᵇ] Extracta deinde res est vsque ad pascha. Cumque reuersus esset Doeg ex Comitiis Brunsuicensibus secunda *πάσχατος*· [1]) Coepit Lutherus renouare omnia noua et vetera· dixitque inter caetera· sibi esse satisfactum. Sed multos ex fratribus adhuc laborare suspitione. Ibi docui bis in templo 3. paschatos: Cur Christus diceret poenitentiam et remiss. pecc. docendam esse in suo nomine. An igitur satisfactum sit illis, ignoro. O Sathan Jona· wie betruebſtu den fromen man Lutherum· berichſt yhn mit Vnwarheit· vnd tritteſt mich Vnſchuldigen mit fueſſen· Straff, Herre ſtraff· quia vides· jniustum calcare colla jnnocentium juxta Abacūk. [2]) Hic cum Omnibus esset abunde satisfactum· et quidam dicebant se nihil rotundius, nihil magis perspicuum audiuisse vnquam de legis natura et offitio: fit magnum silentium. Et nihilo cum magis essent amici quam antea, cogitabam adhuc alere eos aliquid monstri· Et ecce Coelius Concionator Mansfeldensis nouo mendatio deformauit

1) Die Zuſammenkunft der Proteſtanten in Zerbſt fand am 5. Februar, die in Braunſchweig am 8.—16. April 1538 ſtatt.

2) Habakuk 1, 4.

me· Nempe quod expectarem D. Lutheri mortem et posthac me facturum esse quod vellem. [1]) Iterum ergo recrudescit nouum vulnus Lutheri. Da lachet Jonas. Hic putat se palmarium reperisse: O Juda, O Jona impurissime. O Domine· Sihestu es auch. Quid facerem cogito· Dominica post Bartholomei Jncanduit praesente Pontano Lutherus. res data est Jonae et Philippo, vt audiant meum animum. Philippus fideliter pro me dixit omnia· Sed cum dicit aequas sententias· trahitur et ipse in suspitionem. Nam Jonas dixit: Jch bin dem Philippo schier feind drumb, das er souiel mit dem Eißleben vmbgehet· Ideoque conueni Pontanum· commemoraus omnia quae sentirem. Nempe me videre, quod cupiant me eiectum. Ideoque me velle ad domini voluntatem prouocare. Scripsi itaque hoc modo, jn quo volui acquiescere· Aut sensus cordis mei &c. Vide in litteris [2]). Ecce iterum VI. Septembris coit pax inter nos, vt tester publico scripto, quod in disputatione testatus sum. Iterum mutatur res sūb diem Andreae. Postquam enim rogaueram Lutherum, vt ipse subiret onus digerendi scripti ad amicos Mansfeldenses· vt cognoscerent scilicet, quid emendarem in meis scriptis de Lege· Nempe quod sit docenda ad conterendos pios homines, id quod antea negaueram· Si quidem pii conteruntur ex fide &c. venit ad Ambrosii Iuterbochensis, qui Magdalenam duxit neptem D. Lutheri, nuptias [3]) [Bl. 5ᵃ] Wilhelmus Rincus [4]) amicus vetustissimus, Sed nunc deprahensus malae fidei. Huic dicit Doeg· D. Lutherum de nouo irasci mihi. Primum quod non fatear errorem. Deinde quod laeter ac gaudeam, quasi nunquam errauerim. Bone

1) Jn der Schrift „Wider die Antinomer" (E. A. 32, 4 f.) und den Gloſſen zu Agricolas Theſen („Zeitſchr. f. Kirchengeſch.", S. 314) hält Luther dem Agricola dieſe Geſinnung vor.

2) Aus dieſer Stelle iſt erſichtlich, daß in der Tat die von Kawerau aus Cod. Erl. 1665 wiedergegebene Briefſammlung von Agricola ſelbſt angelegt wurde (vgl. „Zeitſchr. f. Kirchengeſch.", S. 312).

3) Die Hochzeit fand Ende November 1538 ſtatt.

4) Dieſem Wilhelm Rinck hat Agricola 1528 die Überſetzung einer Schrift Melanchthons und 1537 ſeine „Summarien" gewidmet.

Deus· quanta est hominum Improbitas. Ich bitte, man ſoll es ruchbar machen, Vnd ſie ſagen· Ich wolle es nicht bekennen. Domine Sihe doch dreyn vnd ſtraffe Jonam· qui nihil boni loquitur sed omnia ad exitium meum. Ach Gott kom bald. Adiecit etiam, wie der Churfurſt zu Sachſen meynen ſold mit eigener hand hette außgeſtrichen vnd geſagt: Das mal mag mans yhm noch geben. Darnach nymmer.

Ich habe, ſieder ich bin eyns menſchen werd geweſen, Gotte gebeten· Er wolle mich fur zweien ſtucken behueten. furm höfeleben vnd furm pfarampt· Et ista ratione hoc futurum est· Auff den weg hette ich nicht gedacht, das es der ſeyn ſölte· Halt an myr meyn gott, Vnd ſtraffe ſolche groſſe Vntrew der leutte. Ich habe von Philippo vill offte gehortt vnd hab es yhm nicht verſchwigen, Aber ich habe die trewe bey yhm nicht funden. Gott vergebe es yhm. Geſchichts nun mit dem abrechen des Soldes vom Fürſten. Szo iſt myr das meyne gehemmet zu Eißleben, hauß vnd hoff, ynn die tauſent gulden. Hie zu Wittenberg wird myr der ſolt genommen. Nun habe ich eyn hauß kaufft. hab 7. lebendige kinder. ij weiſen· arme junckfrawen. Die ich nun achtzehen Jar getzogen.[1]) Wer wil nun helffen? Gott alleyne· Denn hart fur dieſem ſchreiben War ich ynn groſſer betruebniß vnd vber vielfelttige gebette, die ich zu Gotte thette· ſprach ich auß eyner halben vngedult Vnd doch auß eyner brunſt vnd hertzlichen zuuorſicht: Meyn Gott. kanſtu myr den auch noch helffen, Odder ſoll mich das Vnglucke todten? Da gedauchte mich. Es ſpreche ymand zü mir ynn meyn hertze: ja ich wil dyr helffen vnd bald. Halb nur auß. Vnd dieſe rede hab ich offt gehortt. Vnd alweg rwig vnd frolich dauon worden.

[Bl. 5ᵇ] Hic scripsi ad principem vnd bericht yhn des gantzen handels. Et respondit per litteras gantz gnediklich.

1) In ſeiner Beſchwerdeſchrift an Graf Albrecht von Mansfeld redet Agricola ſchlechtweg von ſeinen „armen neun Kindern“, in dem Schreiben an den Kurfürſten von „neun lebendigen Kindern“ (Förſtemann, Neues Urkundenbuch, S. 291 u. 314 f.). Die beiden Waiſen ſind wahrſcheinlich Verwandte ſeiner Frau, welche er bei ſeiner Verheiratung ins Haus genommen hatte.

Doltzius adiecit (Das iſt der marſchalck) [1]): Meyn Herre wolte mich vnuorſtöſſen haben· vnd hat bey myr ſuchen laſſen: Ob ich mich wolt zu dem Conſiſtorio laſſen gebrauchen. Denn meyn herre wolte myr friede ſchaffen.

Actum ynn weynachten· 1539

Et factum est. Der ſolt iſt myr abgeſchaffen, aber eyn newer geordnet vom Conſiſtorio. Tandem etiam vulgatus est contra me libellus· [2]) plenus tyrannidis et mendatiorum· quo traductus sum tanquam prohibuerim, Deum non esse jnuocandum· Non esse facienda bona opera Neque tenendnm vllum articulnm. Verba libelli sunt· Er lan vnd wil keynen Catechiſmum ynn der Kirchen leiden. O mendatium atrox et abhominabile. O Hergot ſtraff vnd hilff myr· Hic memoraui et didici psal. 62. Der hat mich alleyn getroſt. Wie groſſe leutte auch feylen konnen. vnd wegen weniger den nichts, ſouil yhr auch iſt. &c.

Ego disputaui simpliciter· [3]) Num lex esset docenda sine Euangelio et jnqnisini tamquam discipulus a praeceptore, Num quaedam sententiae in libris Lutheri, quas ei ostendi· plus minus viginti consentirent· Et rogaui, vt constitueretur eo viuo certa forma docendae poenitentiae, Ne ecclesia post nos haereat, cum videat Incertum aliquid doceri. [4]) Ipsi Interim afficitur pro sua libidine infinita. O Her hilff auß notten vnd ſtraff die groſſen lugen meuler. Es iſt ia zu fiel. vnd iſt myr ye leid, Das der Luther ſo groblich an myr ſoll anlauffen,

---

1) An Hans von Dolzigk hatte Agricola ſich am 22. Dezember 1538 mit der Bitte um ſeine Fürſprache beim Kurfürſten wegen der ausgebliebenen Beſoldung gewandt. Kawerau, Agricola, S. 342 f.

2) Luthers Schrift: „Wider die Antinomer".

3) Die Theſen der Disputation vom 1. Februar 1539 verſehen mit den Randgloſſen Luthers hat Agricola zu ſeinen Akten genommen („Zeitſchr. für Kirchengeſch.", S. 313 f.).

4) Auch in ſeinen Randgloſſen ſchreibt er (Daae, S. 17): „Ego tantum dico ut certam formam doctrinae transmittant ad posteritatem nostram. Da bin ich irreverencialis." Er glaubte wohl damit einen beſonderen Trumpf auszuſpielen, daß er ſich gegen Luther auf Luther berief, aber dieſer ließ ſich weislich auf ſolche Konſequenzmacherei nicht ein.

Nam jam punies eum, Des bin ich gewiß· Er hat mich zu hoch fur der gantzen welt mit luegen beſchwert.

Ecce

Edito jtaque libello· Da mans zu Eißleben auf der kantzel mit groſſem Jubel, wie die Phariſeer pflegen vmb Chriſtum zu ſchreien, geleſen, hat alle welt geſagt vnd die prediger angeſpeiet· Wie komen wyr dazu, das wyr das ſollen vom Eißleben glauben, das er ſeyn lebe lang nie geleret, wyr auch von yhm nie gehort haben, Nun ſehen wyr, Was eyn monch gedenckt, das thar er thun ꝛc. Ita excitauit Deus, quia ego sanctificaui sabbathum vnd habe yhm die ſache befholen, testes jnnocentiae [Bl. 6ᵃ] meae contra viros mendaces. Habe danck lieber gott. habe danck vnd lerne iderman an myr, das wer yhm außwartet, muß endlich erhohet werden vnd ſeyner feinde ſchande ſehen. Hutte dich Jona. Du rechter Achitopfel· Du muſt herunder. Es geſchehe kortz odder lang.. Hie bin ich zum Conſiſtorio gebraucht worden. Interim mortuus est Dux Saxoniae Georgius. [1]) Cumque non essent qui possent praefici Ecclesiis in ea terra, poenituit quasi Lütherum, quod me tam crudeliter wie eyn teuffel tractauerit. effudit clam me multas querelas sed mendaces: Wie ich yhm werſer [2]) than hette den der Keyſer vnd bapſt et voluit· Das es hette mugen bleiben bey der handlung, die erſtlich ynn der Sacriſtei geſchehen war.

Hoc tempore cum Videret Jonas, Das man mich ym Conſiſtorio brauchte vnd mich meyn Herre nicht gern verſtieß, questus est cuidam amico se male jntellexisse verbum principis, das mál vnd keyn mál mehe. Existimaret enim, hanc esse principis sententiam. Euch zugefallen (Euch neidiſchen abgunſtigen Theologen.) wil ich dißmal dem Eißleben den ſolt abſchaffen· vnd forthin nicht mehr; yr ſolt michs nymmer vereden.

Sic versamur. Interim redit ex Dania Pomeranüs. [3]) Atque reuersus coepit pro contione miris modis proscindere Antinomos, Adeo vt Sathanae eos traderet

1) Am 17. April 1539.
2) ſchlimmer, übler. 3) Am 3. Juli 1539.

Conuenit autem me seorsum significans me quaerere debere Concordiam. Cui dixi· propter duplicem Caussam me non posse quaerere concordiam. primum. Die ſache were drey mál vertragen datis dextris, Aber ymer erger worden. Solt yhm nun aber eyne ſuſpition ym brauche vmblauffen, Szo mochte es abermalß erger werden. Secundo. ſo weren viel dicta in libro Lutheri, quae neque vellem neque possem neque deberem agnoscere. Sie ſolten dieſelbigen luegen abſchaffen· Tum essem futurūs in eorum potestate· Aber dieweil das buch ſtünde vnwidderruffen, kondte ich keyne handlung leiden, das lugenbuech muſte zuuor hinweg gethan ſeyn.

Pomeranus suscepit in se prouintiam cum Philippo Melanch: Retulitque mihi. Lūtherūm respondisse. Sie ſolten dartzu thun: Es ſolt an yhm auch nicht feilen. Durauit caussa a die Petri Pauli vsque ad diem Michaelis. Hie regen ſie ahn, Ich ſolts ſuchen. Sed respondi ita· esse duas Caussas· ne ego quaeram Concordiam &c.

[Bl. 6ᵇ] Ad Summam Cum viderem Superbiam Lutheri esse effrenem· jta vt positurus numquam esset iram, nisi adorarem eius mendatia· jnstitui actionem contra eum, questus coram Principe Electore de jniuria. Der Luther, vber das ich ynn zweien Diſputation vnd ynn eynem scripto bekennet, thet myr gewalt vnd vnrecht vnd luege auch.

Hic respondit Princeps Elector Saxoniae, [1]) Er hört es vngerne, das ich mich ſo hart beclagete ꝛc. Sed se cogniturum caussam et daturum Commissarios Dati igitur sunt Commissarii· D. Bruck, Bernhart v. Mila landuogt: Jn prima audientia ſolt ich anꝛeigen· Wo vnd mit Was Worten der Luther mich geſchulten· Feci· Et dixit Bruck, Magiſter Johan, Wens der man nicht were, den wen der man mitten auff dem marckt hunde geheiete, [2]) ſo ſolte doch jederman Gott bitten, Das

1) Die Beſchwerdeſchrift an den Kurfürſten Johann Friedrich vom 1. März 1540 gibt Förſtemann. „N. Urkb.“, S. 320 f., das Antwortſchreiben des Kurfürſten vom 7. April 1540, S. 320 f.

2) Über Bedeutung und Gebrauch des zweideutigen Wortes vgl. Thiele Luthers Sprichwörterſammlung, Nr. 289.

ſich niemand an dem man ergerte. Ego respondi: Er Cantzler wolte yhr myr vertzeihen. Ich konte leiden, das der Luther hunde geheiete. Ich wolt michs auch nicht kommeren. Alleyne er laſſe mich vngeheiet.

Hic nullam Jnueni fidem in vllo homine. Eitel falſcheit. Auch in Benedicto Paueli, der myr hatte zeitlich ſagen ſollen, der Luther meyne mich nicht, ſondern etliche Schleſier vnd Luneburger.[1]) Nam hoc ipsum Concordasset totum negotium. So hette ich die clage fallen laſſen. Tandem cum cernerem omnia esse efferata et exulcerata, statui cedendum esse jmproborum furori.

Itaque Jnuisi Marchiam. Nam Joachim a Roch et Andreas Stulpe iam olim rogauerunt me, vt venirem in Marchiam. Nun trug ſichs wunderlich zu. Do der fürſt vnd Commiſſarien tzornten vnd hatten fur, mich ynn ewige gefengniß zulegen, id quod postea didici verum esse, Die Teuffelßleutte, Ich wußte es aber nicht. Hic erat annus 1541 post Assumptionem Virginis[2]). Principio petiui Brandemburgum, vt Conuenirem Stulpium. Eum profectum Be[r]linum sequutus sum. Hic magno Conatu hoc egit, vt domum redirem. Et promisit se effecturum suis literis, vt certior factus de Marchionis Electoris praesentia primo quoque tempore recurrerem. Verum cum vidisset me semel jnstitutam profectionem maturare, Scripsit ad Stradnerum,[3]) vt me ad Electorem vbi vbi esset deduceret. Berlinum Itaque Ingressus ecce jnueni [Bl. 7a] Principem in templo ante contionem sacram a meridie.

1) Die Lüneburger werden — neben einer Schrift aus Pommern — in der Klagebeantwortung der Wittenberger Theologen vom 8. Juni 1540 genannt (Förſtemann, N. Urkb., S. 335 f.)

2) Agricola ſelbſt berichtet darüber anderwärts: „Lipsiae bis, Vuitebergae semel locutus est mecum Joachimus a Rochow et Andreas Stolpius, ut in Marchiam commigrarem; me inventurum nidum apud Principem. Et ecce veni, vidi, vici. Anno 40 sub mortem Mariae“ (15. Auguſt). Die Zahl 1541 iſt falſch. Ein Gedächtnisfehler iſt nicht ausgeſchloſſen. Mit „Hic erat annus“ beginnt der letzte Abſchnitt der Aufzeichnungen, der erſt im Jahre 1544 niedergeſchrieben ſein kann. Er zeigt andere Feder und Tinte als der vorhergehende.

3) Jakob Stratner war bis 1542 Superattendent der Mark.

Is intuitus me a longe jnterrogauit Metzium, Numquid me nosset? Tandem cum psalmos canerent ad hoc Conducti, renunciauit principi Stradnerus Islebium adesse, itaque me ad se vocatum interrogauit Princeps, Quid aũdirem de Landgrauio Hessorum. Nam tum recens fama erat Hessum duas duxisse Coniũges. Ego respondi quod cognoueram Verum esse. Tandem subiecit Elector· Lieber Jr muſt bey myr bleiben, den die Sachſen ſind böſe leutte. Vnd wen ſie ſchón keyn ſchuld zu euch hetten. Szo wurden ſie euch eyn ſchalckheit, vnd hón thun, Alleyn das yhr bey myr geweſen weret. Proinde obsequutus principi petii Francofordium ad Oderam. Hoc cognito turbatur tota Marchia. Minabantur enim abitione Scotus vere σκοτος [1]) Stradnerus· Et parochus Francofordiensis. Scripserat enim ad eos Pomeranus, ne me ferrent. Accessit Eustachii [2]) et Wiulebii [3]) et Heileri [4]) aliorumque omnium nefarium Consilium, vt princeps me eiiceret. Sed Princeps tentauit pro sua prũdentia media pacis. Et successerunt ita, vt sua damnarent pro meis. Pro incredibili cecitate et malitia, vt testatur scriptum super ea re aeditum. Sed neque pactis neque promissis vnquam stetit plus Carthaginiensibus perfidus Lutherus, qui nunc grandeuus discit mentiri, quasi quereret ad aliam vitam viaticum. Vere Saul, vt seipsum, tamquam sui ipsius propheta, appellauit [5]).

1) Aleſius Skotus, Profeſſor der Theologie, verließ 1542 infolge von Streitigkeiten mit dem Ordinarius der Juriſtenfakultät Chriſtoph von der Straſſen die Univerſität Frankfurt a. O. Verſchiedene Geiſtliche der Stadt ſtanden auf ſeiner Seite (C R IV 760f. und 772).

2) Euſtachius von Schlieben, Hauptmann und kurfürſtlicher Rat.

3) Johann Weinleben iſt der Kanzler.

4) Der Lizentiat Johann Heller wird am 17. September 1540 von Joachim II. noch als Vermittler zwiſchen den Wittenbergern und Agricola gebraucht (Förſtemann, N. Urkb., S. 345). Er iſt alſo ſpäter umgeſchwenkt.

5) Wie Luthers Gloſſen zu den Disputationsthеſen Agricolas vom 1. Februar 1539 (ſ. o.) zeigen, hatte er den Saul der 2. Theſe auf ſich bezogen: „Saul [Lutherus] vero rex [Tyrannus] turbavit Israelem [Ecclesiam], cum interdiceret populo usum mellis.“ Am Schluſſe hatte Agricola bemerkt: „Sed haec sunt scolia Lutheri. Tu vide quo spiritu; se enim ipsum appellat Saulem. Utinam non sit propheta sui ipsius.

Sic restiti in Marchia ad Annum 44 multa passus a Mendatiorum multorum autore Luthero. Nam alberus [1]) quidam fuit Sinon subdens faces per se mendati et pro sua innata petulantia deformans quosuis. Pro qua re perdet eum Dominus Amen. Den wen der Luther nicht bueſſe thut. vber das das er myr vnd den meynen gethan hat, In sacco et cinere, Szo iſt der [so!] Teuffels, do er geht und ſteht. Finxit autem de me duo grandia mendatia· et grandius quoddam de Caesare Carolo; Me jusimulauit quod et munus acceperim a Judaeis· Et quod deprauatis scripturis defenderem Judaeos. [2]) De Carolo scripsit esse Phasma Moguntiae a Papistis excogitatum [3]). O tropff, O Eſel, O Nar Kopff. Nam postea jnuentum est falsum. et sensit Caesaris praesentem jncolumitatem dux Cleuensis [4]) et Geldria. Sentiet etiam suo malo item Saxonia seditiosa et plena peccatorum Sororis suae Sodomeae.

Primus enim rex Israel turpiter desiit vivere.“ Vergleiche auch Förſtemann und Bindſeil, Tiſchreden III, S. 377.

1) Erasmus Alberus, der hier mit dem ſchlauen Sinon (Äneis II, 57 ff.) verglichen wird, hielt ſich von Ende 1542 bis zum Herbſt 1543 in Wittenberg auf und war täglich ein gern geſehener Gaſt in Luthers Hauſe. Vorher war er Pfarrer in Neuſtadt-Brandenburg geweſen, aber vom Rate der Stadt genötigt worden, ſein Amt aufzugeben (vgl. Schnorr von Karolsfeld. E. Alberus, S. 48 ff.). Es läßt ſich denken, daß dieſer begeiſterte Lutheraner das Feuer gegen den abtrünnigen Agricola ſchürte. Sein Groll kommt im Dialogus über das Interim 1548 zum offenen Ausdruck. Da er 1553 ſtarb, hat Agricola die Erfüllung ſeiner Flüche noch erlebt.

2) Über dieſen Vorwurf, der auch von anderer Seite gegen Agricola erhoben wurde, vgl. Kawerau, Agricola, S. 227.

3) Vgl. Luthers Briefe an Melanchthon vom 17. und 22. Juni 1541 (De Wette 5, S. 369 ff.).

4) Der Herzog von Kleve unterwarf ſich dem Kaiſer am 7. September 1543.

5.

Eine neue Kritik der theologischen Erkenntnis.

Von

Gymnasialprofessor Lic. Dr. **Georg Dayer** in Békéscsaba (Ungarn).

Kants Erkenntniskritik hat die Möglichkeit transszendenter Erkenntnisse aus reiner Vernunft bestritten. Freilich hat er dann selber wieder als Postulate der praktischen Vernunft diejenigen Erkenntnisse in ihre Rechte eingesetzt, die er als Erkenntnisse der reinen Vernunft nicht gelten lassen wollte. Seine Nachfolger, die sog. „Epigonen Kants" haben es sich auch nicht nehmen lassen, daß sie über die höchsten Fragen des menschlichen Geistes auf ihre Weise spekulieren. Und auch die Metaphysikscheu der folgenden Zeit, wie sie vom Positivismus und vom Neukantianismus ausging, konnte es nicht hindern, daß die Metaphysik in unseren Tagen wieder neu erstehe und die Freude an ihren Problemen von neuem erwache. Allerdings mit dem Unterschied, daß man diese Probleme von der Erfahrung aus, auf induktivem Wege behutsam vorwärtsschreitend zu lösen sucht. Dazu kommt dann noch, daß wohl jeder solche Versuch sich vom Grunde und der Möglichkeit seiner Erkenntnisse wird Rechenschaft geben und zu dem Ende auch mit Kant sich auf irgend eine Weise wird auseinandersetzen müssen.

Auch in der Theologie hat eine Zeitlang die Metaphysikscheu geherrscht und herrscht zum Teil auch heute noch. Dagegen hat es schon früher Theologen gegeben, die es sich nicht haben nehmen lassen, auch in solchen Fragen des christlichen Glaubens ihre Überzeugung wissenschaftlich zu vertreten, die als metaphysische vielfach beiseite geschoben wurden. Und solche treten in der Gegenwart immer mehr hervor; besonders darf man dies sagen, seitdem ein

Theologe aus der Schule Ritschls, Wobbermin, mit einem Werk [1]) hervortrat, das direkt den (allerdings in einem engeren Sinne zu nehmenden) Satz vertritt: „Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich“ [2]). Wenn man nun auch nicht mit Wobbermin (und Ritschl) die Ansicht vertritt, daß auch jeder Theologe bei dieser seiner Arbeit von einer bestimmten Erkenntnistheorie ausgehen müsse, wie wir es bei der Philosophie anzunehmen haben, so wird doch auch die Theologie angeben müssen, wie sie zu ihrer Erkenntnis der transszendenten Welt kommt. Es kann also nicht als auffällig erscheinen, daß das 19. Jahrhundert neben den philosophischen Erkenntnistheorien auch gar manchen theologischen Versuch, die religiöse Erkenntnis Gottes zu begründen, hervorgebracht hat. Die meisten Versuche mußten sich natürlich ihren Platz an der Sonne durch eine Kritik der anderen sichern. Diesen Weg geht auch das Buch, auf das wir im folgenden aufmerksam machen wollen. Es ist dies: Friedrich R. Lipsius: „Kritik der theologischen Erkenntnis“ [3]).

Der Verfasser hat sich schon vor einigen Jahren mit einem Werke über „Die Vorfragen der systematischen Theologie“ in die theologische Welt eingeführt. Darin bekennt er sich in der Hauptsache zu den erkenntnistheoretischen, psychologischen und metaphysischen Grundsätzen Wundts. Nun mußte schon damals auffallen, daß er die Forderung vertrat, daß von der Philosophie „die Entscheidung in religiösen Dingen irgendwie abhängig zu machen“ ist (a. a. O. S. 42). Dieser Grundsatz liegt auch unserem Buche zugrunde. Der Verfasser benützt nämlich auch hier im wesentlichen die Philosophie Wundts als kritischen Maßstab bei der Beurteilung der theologischen Erkenntnis. Ich brauche nicht zu betonen, daß auch ich den Wert der Philosophie und speziell den

1) „Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie“, 1901. Vergleiche auch sein Werk: „Der christl. Gottesglaube in seinem Verhältnis zur modernen Philosophie“, 1902.

2) Siehe a. a. O. S. 27.

3) Fr R. Lipsius, Kritik der theol. Erkenntnis. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1904 (VIII u. 212 S. 8°), geb. 6.50 Mk.

der Philosophie Wundts für die Religion und die Theologie anerkenne. Aber darum wird man es wohl im allgemeinen kaum billigen, daß der Gottesglaube durch dieses oder jenes moderne philosophische System gestützt oder begründet werden soll. Wohin die Anwendung dieses Grundsatzes führt, hat uns in der Geschichte der Theologie die Anwendung der Hegelschen Philosophie auf die Theologie gezeigt. Und des Verfassers Buch mit seinem fast völlig negativen Ergebnis ist auch ein Beweis dafür.

Doch wir müssen zum Beweis dieser unserer Ansicht den Inhalt des Buches selbst skizzieren.

Unser Verfasser geht von der Glaubenslehre Strauß' aus, die einen Zusammenbruch des kirchlichen Christentums in Aussicht stellte, die weder die Gefühlstheologie Schleiermachers und seiner Schule, noch der Einfluß der Philosophie eines Schelling oder Hegel in der Theologie aufhalten könne. Strauß hat sich mit dieser seiner Weissagung als falschen Propheten erwiesen. Denn einmal ist es Ritschl und seine Schule, sodann R. A. Lipsius, die auf Kants Vernunftkritik fußend meinten, einen Vertrag zwischen Theologie und Philosophie stiften zu können. Danach hätte das Wissen auf die Erkenntnis des Übernatürlichen ganz zu verzichten und sie dem Glauben zu überlassen, der sich wieder vor Übergriffen in das Arbeitsfeld der Philosophie hüten müßte. Aber wie kommt die Theologie dahin? „Was verleiht der gegenwärtigen Theologie die Schwungkraft, sich über die breite Kluft, die zwischen Diesseits und Jenseits seit Urbeginn befestigt ist, hinwegzusetzen?" (S. 7). Das ist die Frage unseres Verfassers. Und die Prüfung der Antworten auf diese Frage bildet den Inhalt seines Buches, mit dem er „die von Strauß hinterlassene Aufgabe erledigen" will (S. 38), d. h. „die Bilanz der gesamten bisherigen Arbeit der christlichen Dogmatik ziehen", wie dies seiner Zeit Strauß in seiner Glaubenslehre beabsichtigt hat (vgl. S. 1).

Zu dem Ende prüft er nun (im ersten Teil) die theologischen Erkenntnismittel, nach denen er eine emotionale und eine rationale Theologie unterscheidet. Zuerst wird wohl von unserem Verfasser die emotionale (oder Gefühls-) Theologie auf ihre Ergebnisse an theologischer Erkenntnis untersucht. Doch wir wollen uns früher

mit seiner Untersuchung der rationalen Theologie beschäftigen. Lipsius selbst klagt über das Schlagwort des „Intellektualismus", mit dem man gegen die rationale Theologie kämpft und kennzeichnet damit die Lage der Zeit, verrät aber auch damit, daß wohl auch seine Stellungnahme hier wurzeln wird.

Auch unser Verfasser bemerkt doch einen gewissen Umschwung in der Schätzung der Philosophie von seiten der Theologie. „Schon jetzt mehren sich unter dem jüngeren Geschlechte die Stimmen gegen die radikale Abwendung von der Metaphysik" (S. 67). So ist es nun nicht zu verwundern, daß man die Beweise für das Dasein Gottes, auch nach Kants Kritik, freilich in veränderter Gestalt wieder vorbringt. So erneuerte z. B. Dorner das ontologische Argument mit der nach des Verfassers Ansicht „naiven Frage": Weshalb sollten wir denn der Anschauung mehr trauen, als dem Denken? (S. 67). Da Dorner daraus, daß wir die Kategorie der in sich beruhenden einheitlichen Substanz des Wirklichen notwendig bilden und in unserem Denken als real nehmen müssen, ihre objektive Existenz erweisen will, so weist der Verfasser darauf hin, daß man ohne die Kategorie der Substanz wohl auskommen könne, ihre aprioriſche Notwendigkeit also zweifelhaft sei, womit das ontologische Argument Dorners hinfällig wird.

Der kosmologische Beweis geht von der Reihe der Ursachen und Wirkungen aus und schließt auf eine absolute Ursache. Doch ist unser Denken gar nicht gezwungen, die innerweltliche Kausalverknüpfung zu verlassen (S. 68), und nicht befugt, auf die Welt als Ganzes die Zufälligkeit des Einzelnen zu übertragen, um dann diese Zufälligkeit durch die Annahme eines schlechthin notwendigen Wesens wieder zu beseitigen. „Wir werden durch die Natur unseres Denkens lediglich dazu aufgefordert, die Vielheit der Erfahrungstatsachen nach und nach in einen einzigen Zusammenhang [1]) einzureihen". „Der Gedanke einer durch keinen empirischen Regreß zu erschöpfenden Totalität der Verbindungen

1) Der Verfasser schreibt: „nach und nach und einem einzigen Zusammenhange". Offenbar ein Druckfehler. Auf S. 140, Zeile 6 von oben ist statt „Psychischem" „Physischem" zu lesen.

ist der letzte berechtigte Grenzbegriff" (S. 69). Daran ändert weder Lotzes bekannter Beweis, wonach die Wechselwirkung der Elemente der Wirklichkeit nur durch die Annahme einer allumfassenden Substanz möglich wird, noch auch Wobbermins Annahme [1]) eines „übergreifenden Wesens", das „hinter" dem Gesamtkomplex der endlichen Wechselwirkungen stehend deren Zusammenstimmen und Ineinandergreifen erst erklärlich mache, etwas. Auch seine Berufung auf Philosophen, wie Wundt und Höffding, ist unberechtigt. Gilt doch Letzterem der Zusammenhang der Dinge genau so gut als eine ursprüngliche Erfahrungstatsache, wie ihr Dasein. Baumann vertritt wohl den Gedanken, daß im Gegensatz zur organischen gerade die anorganische Natur mit ihrer Gesetzmäßigkeit den Eindruck mache, „als durchwalte sie ›mathematisch-mechanische Intelligenz‹ ... Gott denke die Welt, wie ein Mathematiker seine geometrischen Gebilde denkt, sei aber ebensowenig, wie dieser, mit den Schöpfungen seiner Phantasie identisch" (S. 72). Doch liegt „die Schwäche der Baumannschen Erörterung ... deutlich auf der Hand" (S. 73). Dagegen findet Lipsius den Gedankengang Liebmanns, daß die Tatsache, wonach unter den erforderlichen Bedingungen heute genau dasselbe geschieht, wie vor 10 oder 1000 Jahren, zu dem Schlusse drängt, daß unter der empirischen Oberfläche des Wechselnden ein beharrendes, ewig gleichbleibendes Wesen der Welt den Phänomenen zugrunde liegt, geradezu „ungemein bestechend" (S. 73. 74.). Nur bleibt es auch hier fraglich, ob bei diesem Schlusse das Kausalitätsprinzip nicht zu Unrecht in Anwendung kommt. Kurz, auch Liebmanns Schluß vermag nicht, „die Realität eines die Welt schaffenden und tragenden übersinnlichen Prinzips ... zu sichern" (S. 76).

Auch den folgenden, den biologischen Beweis hat besonders nachdrücklich Wobbermin wieder aufgenommen. Und selbst unser Verfasser muß sagen: „unabweisbar ist der Glaube an göttliche Machttaten bei der Gründung des Reiches der Organismen, solange man nicht den unend-

1) Vgl.: „Der christl. Gottesglaube in seinem Verhältnis zur modernen Philosophie", 1902, S. 35.

lich verwickelten Bau zahlreicher Lebewesen von heute aus dem einfacher und einfachster Urformen entstanden sein läßt". Also die Deszendenztheorie ist „das notwendige ... Postulat jedes innerhalb der Naturgrenzen sich haltenden Denkens" (S. 77). Nun ist es verständlich, daß der Verfasser um jeden Preis die Entstehung aus einfachsten Urformen, die Deszendenztheorie, als unumstößlich zu beweisen sucht. Es sollen bei der Gründung des Reiches der Organismen keine göttlichen Machttaten nachgewiesen werden können.

Der Verfasser weiß es wohl auch und kann es auch nicht verschweigen, daß die Deszendenztheorie wohl auch angefochten wird, so (von Friedmann und) besonders von Fleischmann. Aber gegen den läßt er Wobbermin aufmarschieren, der Fleischmanns Position — n. u. M. mit Unrecht [1]) — für „zweifellos unhaltbar" hält und behandelt ihn unbillig, indem er samt Wobbermin sich an einzelne allzu scharf pointierte Ausdrücke des Erlanger Zoologen hängt, von seinen vielen wuchtigen Tatsachenbeweisen aber nur soviel angibt, daß sie „auf alle Fälle geeignet sind, dem Deszendenztheoretiker Schwierigkeiten zu machen" (S. 81). Auch Weismanns und Du-Bois-Reymonds Skepsis in unserer Frage, sowie die Lückenhaftigkeit der paläontologischen Funde werden in den Wind geschlagen. Die Menge des Stoffes zur Verteidigung der Entwicklungslehre muß den logischen Wert der Argumente ersetzen, bei deren Wertung der sonst so hochskeptische Verfasser eine wahrlich rührende Gläubigkeit an den Tag legt [2]) (S. 79). So wird Weismanns Behauptung: „Die Deszendenzlehre hat gesiegt" (S. 78) bestätigt.

Freilich bildet die Kluft zwischen dem Menschen und dem Tiere noch eine Lücke in der Deszendenz. Wobbermin wie Kastan halten diese Kluft für noch nicht ausgefüllt. Letzterer wird darob auch scharf angelassen. Obwohl nun eine direkte Affenverwandt-

1) Diese Überzeugung hege ich schon lange, seitdem ich zuerst Fleischmanns Buch: „Die Deszendenztheorie" 1901, dann aber Wobbermin, Der christl. Gottesglaube usw.", 1902 gelesen habe.

2) Selbst auch Häckel gegenüber (z. B. S. 79, Anm.), dem doch nicht so leicht zu trauen ist.

schaft (mit Darwin und Häckel) abgelehnt wird (S. 85 f.), so müssen doch gegen Virchows Urteil Klaatsch und andere Recht behalten, daß nämlich der Neandertalmensch und seine Nachfolger (Spy, Schipka, Taubach, Krapina) als jene Kluft ausfüllende Zwischenformen zu gelten haben (S. 83 f). Ja auch der Unterschied zwischen Mensch und Tier auf geistigem Gebiet, den Snell für „fundamental", Wallace als einen Beweis für das Dasein eines spirituellen Wesens im Menschen ansieht, das er als das Geschenk einer unsichtbaren, geistigen Welt erhalten habe (S. 89), wird wohl als vorhanden, ja tiefer gehend anerkannt, als der physische Unterschied ist, aber auch behauptet, daß diese Geisteskraft dem Menschen doch nicht auf eine schlechthin wunderbare Weise eingehaucht ist (S. 90). So muß einerseits gewaltige Skepsis, anderseits aber große Leichtgläubigkeit herhalten, um den Satz zu rechtfertigen, daß „weder an der tierischen Abstammung des Menschen im allgemeinen noch an seinen speziellen Beziehungen zu den Affen ein Zweifel möglich" ist (S. 86).

Nun ist aber noch immer ein Unterschied zwischen Deszendenzlehre und Darwinismus, d. h. der Selektionslehre. Der Verfasser erwähnt die Kritik, die Wundt, Hartmann, Nägeli, Spencer, usw. am Darwinismus übten, auch die Schwierigkeiten dieser Theorie, wie auch die Tatsache, daß dafür heute wieder der Lamarckismus um sich greift — der die Anpassung der Organe betont. Alles kommt zur Sprache. Aber es wird bezeichnenderweise auch nicht unterlassen, zu konstatieren, daß „gleichwohl außer Häckel noch eine ganze Reihe tüchtiger Fachmänner (z. B. Bütschli) auf Seiten Darwins stehen" (S. 91). Sodann wird mit dem Lamarckismus strenge ins Gericht gegangen (S. 94—101), wobei dann auch die Lehre von der Vererbung und besonders Weismanns und anderer Gelehrten (Haackes, Wundts) Stellung zu derselben eine wichtige Rolle spielt (S. 96 ff.).

Angesichts dieser Kritiken sowohl über den Darwinismus wie auch über den Lamarckismus taucht nun die Frage auf, ob es denn noch gerechtfertigt ist, die aufsteigende Entwicklung lediglich mit Hilfe nachweisbarer, mechanischer Naturursachen zu erklären (S. 101). Ist nicht mit Otto zu urteilen, daß die Tat-

ſachen, die man für die Deſzendenzlehre anführt, eigentlich nur eine Evolution, aber keine reale Abſtammung erklären? Sind doch gerade auch viele Naturforſcher von der Unentbehrlichkeit der Zweckurſachen überzeugt; wie Wolff, Drieſch, Hertwig, Reinke, Liebmann. Letzterer erneuert gar den ariſtoteliſchen Begriff der Entelechie, wenn er auf die planmäßige Anordnung ſolcher Organe hinweiſt, die jetzt noch überflüſſig ſind, aber in Zukunft unentbehrlich werden. Im Reiche des Lebendigen können die Teile nur vom fertigen Ganzen aus verſtanden werden. Auch Hartmann huldigt der teleologiſchen Erklärungsweiſe (S. 107). Ja Coßmann unternahm die erkenntnistheoretiſche Rechtfertigung der Teleologie. Er betonte die wohl allgemeine, aber nicht ausſchließliche Gültigkeit des Kauſalprinzips (S. 107). Der Verfaſſer ſchließt ſich aber Bütſchli und König an, die Coßmann widerlegten, wie auch Wundt ſeine Theorie ablehnte. Obwohl mit dieſem allem auch nach des Verfaſſers Anſicht die Möglichkeit noch nicht ausgeſchloſſen erſcheint, daß die zweckmäßigen Bildungen der Organismen auf inner- oder außerweltliche pſychiſche Kräfte zurückgehen (S. 109), ſo ſcheinen ihm doch die Schwierigkeiten der kauſalen Erklärung nicht unüberwindlich. Und dafür wird als Beweis außer einigen gar nichts beweiſenden anorganiſchen Prozeſſen, die mit organiſchen gewiſſe Analogien aufweiſen (z. B. ein Waſſertropfen ſtellt ſeine zerſtörte Geſtalt wieder her, ein Kriſtall ergänzt ſich uſw.), angeführt, „daß kein Experiment bis jetzt die Unmöglichkeit einer Entſtehung des Lebendigen aus dem Unlebendigen dargetan hat“. (Selbſt Paſteurs Verſuch nicht.) Es wird alſo das onus probandi, das den Mechanismus belaſtet, weil doch er eine neue beſſere Löſung der Zweckmäßigkeit geben will, dem Gegner zugeſchoben. Und wie ſollte man eine ſolche Unmöglichkeit beweiſen, während die Möglichkeit des Gegenteils doch durch einen Fall erwieſen werden könnte? Aber unſer Verfaſſer findet: „es wäre ein unbilliges Verlangen, daß die phyſikaliſch-chemiſche Theorie durch die künſtliche Zuſammenſetzung einer Monere erſt ihr Daſeinsrecht erweiſen ſolle“ (S. 111). Auf ſolche Weiſe iſt es dann wohl nicht ſchwer zur Ausſchließung aller teleologiſchen Kräfte zu gelangen. Höchſtens könnte noch

mit Lipſius und Rauwenhoff die Anſicht vertreten werden, daß der mechaniſche Zuſammenhang als Mittel zur Verwirklichung der im Weltplan liegenden Zwecke betrachtet werde. Doch ändert dieſe Anſicht nichts an der Aufgabe der Wiſſenſchaft, dem Kauſalnexus ſo nachzuſpüren, als ob keine Zwecke vorhanden wären. Kurz, dem Verfaſſer gilt „der Rückgang auf ein transſzendentes teleologiſches Prinzip“ nicht einmal als „eine berechtigte wiſſenſchaftliche Vermutung“ (S. 116). Dazu kommen noch als Hinderniſſe einer teleologiſchen Weltanſicht die zurückgebliebenen Organismen, die vielen Beiſpiele der Dysteleologie und das Übel (S. 117 f.).

Der erkenntnistheoretiſche Beweis iſt der letzte, mit dem der Verfaſſer ſich beſchäftigt. Er geht vom Unterſchied unſerer Vorſtellungen und der Wirklichkeit, des Leibes und der Seele, von Natur und Geiſt aus und fragt, woher wir denn ſicher ſeien, daß unſere Vorſtellungen und die Wirklichkeit einander entſprechen. Pfleiderer antwortet: weil das Wirkliche darauf angelegt iſt, gedacht zu werden, was wieder nur ſo begreiflich iſt, wenn die Natur realiſierter Gedanke Gottes iſt, den wir nachdenken können, weil auch unſere Vernunft demſelben Quell entſpringt (S. 119 f.). Behufs Prüfung dieſes Beweiſes unterſucht nun der Verfaſſer die Verſuche, das Verhältnis von Natur und Geiſt, Leib und Seele zu beſtimmen.

Der Verſuch des Materialismus, das pſychophyſiſche Problem zu löſen, iſt (nicht nur aus ſittlichen und religiöſen, ſondern auch) aus logiſchen Gründen zu verwerfen. Ebenſo auch Oſtwalds „energetiſche“ Weltanſchauung, die die geiſtige Energie der phyſiſchen Energie des Naturgeſchehens gleichſtellt. Ebenſo verwirft der Verfaſſer auch den Spiritualismus, der die Seele für eine ſelbſtändige immaterielle Subſtanz hält, die mit dem Körper in Wechſelwirkung ſteht. Schon Kant hat dieſen influxus physicus verworfen und Buſſes Einwurf, daß er nicht unerklärlicher ſei, als die Verwandlung von Bewegung in Wärme oder Elektrizität, wird abgelehnt. So bleibt alſo nur die Theorie des pſychophyſiſchen Parallelismus, die mit Wundt, Paulſen, Riehl und Höffding auch unſer Verfaſſer vertritt (S. 131).

Als Gegner dieſes Prinzips werden Windelband, Hartmann, Liebmann, Sigwart (ſpäter auch Buſſe u. a.) erwähnt. Beſonders wichtig iſt Liebmanns Einwurf, daß entweder die dem Denken parallel laufenden Molekularprozeſſe ſich nach den Geſetzen der Phyſik und Chemie richten — dann erleidet die Logik einen Todesſtoß — oder die Urteilsbildung der ihr eigentümlichen Notwendigkeit folge — dann aber erhält die Natur einen »unheilbaren Riß«. Der letzte Fall wäre noch außerdem mit der Theorie der Wechſelwirkung identiſch (S. 134). Dieſem Einwurf liegt die nach des Verfaſſers Meinung falſche Anſicht zugrunde, als ob nicht nur die Empfindungen und die Gefühle, ſondern auch ihre Verſchmelzungen auf der phyſiſchen Seite ihre Äquivalente haben müßten. Ähnlich iſt darum auch Buſſes Einwand, der verlangt, daß man auch das Korrelat der transſzendentalen Apperzeption aufweiſen möge, ſintemalen eine pſychiſche Einheit phyſiſch doch nicht als eine Vielheit erſcheinen könne (S. 137). Lipſius weiſt mit Wundt hypothetiſcherweiſe auf das Frontalhirn hin, muß aber zugleich eine abſolute Lokaliſation ablehnen [1]), um zuletzt noch auf die Einheit des Gehirns und des leiblichen Organismus zu rekurrieren. Rickert und Buſſe erheben dann noch den Vorwurf, daß der Parallelismus zur Atomiſierung des Seelenlebens führe, da jedem Körperatom ein Seelenatom entſprechen müßte. Das heißt aber Pſychiſches und Phyſiſches gleichſetzen oder zum Materialismus zurückkehren. Doch auch ihn lehnt Lipſius ab und damit das ganze Argument, daß der Parallelismus die Logik und die Pſychologie unmöglich mache.

Der Vorwurf Liebmanns, daß nach dem Parallelismus das pſychiſche Geſchehen zu einer „Gratisbeilage" der Natur wird, das keinerlei Einfluß auf die objektive Wirklichkeit ausübt, ſo daß deren Ereigniſſe ablaufen, als ob es gar nicht vorhanden wäre, führt auch den Verfaſſer zu der Einſicht, daß „ein bloßes Neben-

1) Nur auf dieſe Weiſe kann er ſich mit Wundt dem Einwurf Ziehens („Leitfaden der phyſiolog. Pſychologie", 6. Aufl., S. 198. 199), der mit der Wundtſchen Apperzeption auch deren Lokaliſation im Stirnhirn verwirft, entziehen.

einanderlaufen zweier Reihen, die keine innere Notwendigkeit verknüpft und die doch an allen Punkten zusammenstimmen" keine befriedigende Lösung des psychophysischen Problems ist. Man suchte dem durch die Annahme abzuhelfen, daß beide je eine andere Seite derselben Realität seien. Doch hilft auch diese Lösung nicht weiter. Man kann also noch entweder die objektive Seite mit dem objektiven Idealismus Fichtes und mit der heutigen sog. immanenten Philosophie opfern, wie Schuppe, Mach, Cornelius, Ziehen usw. tun. Aber diese Anschauung, wonach esse = percipi, also alles nur Empfindung ist, führt letzten Endes zum Solipsismus. Oder aber man sieht mit dem objektiven Idealismus auch in der objektiven Seite Geist, wie dies z. B. auch Wundt lehrt.

So wie im Bewußtsein das Wesen des Ich der Wille ist, der darin seine Realität besitzt, daß ihm Vorstellungen als Objekte gegeben sind, so wird auch das Wesen der objektiven Wirklichkeit als Wille aufgefaßt. Die unzähligen, individuellen Willenstätigkeiten besitzen in ihren Verbindungen, in ihren Wechselwirkungen, aus denen die Vorstellungen hervorgehen, ihre Wirklichkeit. Diese Verbindungen führen zu immer höheren Einheiten bis zum Menschen, ja bis zu der Willensgemeinschaft, die alle Vernunftwesen umspannt, zum Humanitätsideal. Für dieses metaphysische Gebäude Wundts, das tatsächlich etwas imponierendes hat, ist der Verfasser so begeistert, daß er geneigt erscheint, in Wundts Philosophie „die bei Hegel vergeblich gesuchte absolute Philosophie verwirklicht zu finden" (S. 151). Allein das Beispiel der einfachen Anwendung der Hegelschen Philosophie hindert ihn daran, sie „einfach zu übernehmen und auf ihr weiterzubauen". Sie wird zuerst nachgeprüft werden müssen (S. 152).

Da ist nun wichtig, daß nicht alle Forscher vom Parallelismus zu einer idealistischen Metaphysik weitergehen. Höffding billigt z. B. Wundts Analogieschluß nicht und König erwartet die Lösung erst von einer Philosophie der Zukunft. Nach des Verfassers Ansicht ist der Analogieschluß nur dann verwerflich, wenn er zu Schwierigkeiten führt. Dies wäre der Fall, wenn Wundts Idealismus gleichbedeutend wäre mit der Allbeseelungslehre. Nun

iſt eine ſolche Gleichſetzung wohl nicht notwendig. Ja Wundt ſpottet über den Hylozoismus (S. 156 f.). Und doch kommt er auch wieder ſehr oft, beſonders wenn er von der Notwendigkeit ſpricht, Dispoſitionen des Geiſtigen im materiellen Subſtrat der Erſcheinungen, niedere Bewußtſeinseinheiten in den phyſiſchen Beſtandteilen des Lebens vorauszuſetzen, dem Hylozoismus recht nahe. Und obwohl Wundt als Grenze des Pſychiſchen die Anfänge des Lebens anſieht, ja Verworn die letzte Urſache der pſychiſchen Vorgänge in den Eigenſchaften eines jeden Molekülſ begründet findet, ſo können doch die Atome nicht für beſeelt angeſehen werden. Und ſo müſſen denn trotz Hartmanns Deutung der anziehenden Atomkraft als Willen und Haacks Hypotheſe vom Willen zum Gleichgewicht in der anorganiſchen Natur die „Verſuche, über den empiriſchen Parallelismus hinauszugelangen, undurchführbar bleiben“ (S. 163). Damit will aber der Verfaſſer den Dualismus nicht wieder reſtituieren, da doch alle Qualitäten der Materie in die Pſyche verlegt werden und dem Objekt nur geometriſche und dynamiſche Eigenſchaften bleiben. Die Welt iſt alſo ein einheitlicher Wirklichkeitsprozeß, der an einzelnen Punkten ſich ſelbſt unmittelbar bewußt wird (S. 172). Das Bewußtſein geht über Prozeſſen, die nicht bewußt ſind, aus dem Nichts hervor, es tritt als Neuſchöpfung ans Licht (S. 173).

Wir ſehen, der Verfaſſer lehnt alſo Wundts Metaphyſik auch ab. Wenn man dennoch die Natur ihrem Weſen nach für geiſtig hält, ſo kommt man bei ſolcher Deutung des Geſchehens nach Analogie unſeres Seeleulebens über ſymboliſche Ausdeutungen der Wirklichkeit nicht hinaus. Kurz, „die idealiſtiſche Metaphyſik beſitzt keinen objektiv-wiſſenſchaftlichen Erkenntniswert“ (S. 176) und die Unterſuchung des pſychophyſiſchen Problems endigt, „ohne den Weg zu Gott zu weiſen“ (S. 177).

Nach dieſer Kritik der rationalen Theologie, womit der Verfaſſer den erſten Teil ſeines Buches, der über die theologiſchen Erkenntnismittel handelt, abſchließt, beſpricht er im zweiten Teil den theologiſchen Erkenntnisgegenſtand, den Gottesbegriff; und zwar im 1. Kapitel den dogmatiſchen Gottesbegriff.

Da die „Kräfte des Jenseits nun einmal nicht in das Diesseits herüberwirken", so sind „die religiösen Ideen ... nicht nur unbegründet", sondern auch „ohne Nutzen" (S. 178). Sodann stammt ja die Anschauung vom himmlischen Vater aus der geozentrischen und anthropozentrischen Denkweise der Vergangenheit und „läßt sich nicht in das moderne Weltbild hinüberpflanzen" (S. 179). Aber der Gottesbegriff ist dem Verfasser nicht einmal ein „fehlerfreies Ideal, wie Kant meinte". Denn die Geschichte der religiösen Spekulation zeigt eine stetige Verflüchtigung der Vorstellung eines persönlichen Gottes. So mußte die Vorstellung von den Göttern als Menschen bald dem Bedürfnis nach einem Gott, der der Grund alles Geschehens ist, weichen, die Kosmogonien der Schöpfung aus Nichts. Augustin bestimmte dann das Verhältnis dieses Schöpfer-Gottes zur Zeit so, daß er lehrte, die Welt sei cum tempore geschaffen. Da man aber die Zeit sowohl nach vorwärts, wie nach rückwärts über jede Grenze hinaus fortsetzen muß; dann auch durch eine zeitliche Schöpfung in Gott eine Wandlung käme, so läßt Origenes Gott ewig schaffen und nie ohne Welt sein. Gott muß dann auch als raum- und zeitlos gedacht werden. Dadurch kommen wir zu inhaltslosen Begriffen. Gott als Persönlichkeit müßte auch Selbstbewußtsein haben, das wieder ohne Nich-Ich nicht zustande kommen könnte. Dies aber beeinträchtigte wieder Gottes Absolutheit. Kurz, der Verfasser kommt zu einem „nihilistischen Resultat" — wie er selbst sagt, das ihm ganz willkommen zu sein scheint, da sich nur bei ihm „die Naturwissenschaft zu beruhigen vermag" (S. 194). Es ist dies, daß man nur wider alle Vernunft und Philosophie, ja auch wider die Schlüsse der Logik auf das Unendliche die Züge des Endlichen übertragen kann (S. 196).

Wenn wir nun auf die bisherigen Erörterungen des Verfassers zurückblicken, so sehen wir ein großes Trümmerfeld. Weder der ontologische noch der kosmologische Gottesbeweis führen zum Ziel. Ebenso weist uns das biologische und das erkenntnistheoretische Argument nicht den Weg zu Gott. Ja auch die Geschichte der Selbstzersetzung des dogmatischen Gottesbegriffes verstärkt nur noch die Aussichten der Negation. Also die Prü-

fung der rationalen und dogmatiſchen Theologie ſchließt mit einem unausweichlichen, vollſtändigen Bankerott.

Nun hat man ſich damit wohl ſchon allgemein eingerichtet gehabt, daß Kant die ältere natürliche Theologie vernichtet hat. Aber man hat doch vielfach angenommen, daß er damit dem Glauben Platz gemacht habe, wie er es ſelbſt andeutete (S. 203 [1]). Aber der Verfaſſer ſieht darin eine Vergröberung der Kantſchen Lehre (S. 203). Oder man durfte doch vielleicht hoffen, daß die neuere Wiſſenſchaft ſtichhaltigere Gründe für den Glauben an Gott vorbringen könne. Aber auch da iſt des Verfaſſers Urteil unerbittlich. „Die neuere Religionsmetaphyſik erſchließt ſo wenig ein Reich des Transſzendenten, wie die ältere, der Kant das Lebenslicht ausgeblaſen hat“ (S. 177).

Darin wird man ja dem Verfaſſer gerne Recht geben, daß von einem zwingenden logiſchen Beweis für die Annahme Gottes in den abgelehnten Argumenten nicht die Rede ſein kann. Und gerade in dem Sinne ſcheint er ſie ja auch abzulehnen, wenn er z. B. von einem Gottesbeweis Baumanns ſagt, daß er „dem Dogmatiker nicht zur Stütze werden“ könne (S. 73), oder in bezug auf die Hypotheſe eines transſzendenten teleologiſchen Prinzips fragt, „wer ſein Leben auf den Flugſand einer Hypotheſe gründen möchte?“ (S. 116). Freilich den Glauben an Gott vermögen die Gottesbeweiſe nimmermehr zu begründen. Dazu ſind die alten wie die neuen Argumente unbrauchbar. Darum und inſoweit iſt man auch heutzutage faſt vollſtändig einig, daß die natürliche Theologie nicht der Weg iſt zu den Wahrheiten der chriſtlichen Offenbarungsreligion. Aber wäre damit jede Bedeutung der natürlichen Theologie und ihrer Gottesbeweiſe preiszugeben?

Man hat z. B. auch Frank den Vorwurf gemacht, daß er die zweifellos vorhandene Bedeutung der natürlichen Theologie verkenne. Frank ſelbſt hat ſich gegen dieſen Vorwurf verteidigt. (Neue kirchl. Zeitſchr. IV 1893, S. 519 ff.) Er erkennt da ihre Wichtigkeit „in dem praktiſch-apologetiſchen Verfahren“ vollkommen

1) „Kritik der reinen Vernunft“, hrsg. von Kehrbach, S. 26.

an. „Zumal in dem Falle, in welchem wir uns zumeist befinden, daß wir es nicht mit dem puren homo naturalis zu tun haben [1]), sondern mit getauften im Glauben unterwiesenen Christen, die in Gefahr stehen, von den Strömungen des Unglaubens fortgerissen zu werden oder dieser Gefahr schon erlegen sind" (a. a. O. S. 526). In diesem Falle „ist es recht und wohlgetan, jenes apologetischen Materials zur Abwendung der Versuchung und zur Beseitigung des Vorwands sich zu bedienen" (a. a. O. S. 527). Auch Wobbermin nimmt eine ähnliche Stellung ein. „Die philosophisch-metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes" können nicht einfach „die Grundlage für die theologische Gotteslehre bilden ... Das widerspricht dem Wesen des christlichen Glaubens" [2]) — und führt „notwendig zu einer Verfälschung des christlichen Gottesbegriffs". Doch deshalb sind die Gottesbeweise nicht ohne Bedeutung. Denn im Rahmen derselben „muß sich die Theologie ... mit den Einwänden und korrespondierenden Auffassungen der Philosophie auseinandersetzen" [3]).

Dies scheint auch uns die richtige Stellung zu den Gottesbeweisen zu sein. Sie folgt auch daraus, daß unser Glaube bei aller Selbständigkeit doch auch mit der Welt zusammenhängt. Gar oft kann gerade mit ihrer Hilfe dem zweifelnden Christen die wissenschaftliche Berechtigung seines Glaubens oder das Unrecht der entgegengesetzten Ansicht recht eindrücklich vor Augen geführt werden. Wie wichtig kann es da sein, daß nachgewiesen wird: die Weltanschauung unseres Glaubens ist ebenso berechtigt, ja noch berechtigter, als die des Atheismus oder Naturalismus. Ja wie oft kann sogar eine rein philosophische metaphysische Lehre uns den Dienst leisten, daß sie unserem Glauben den Ort anweist, von wo sie ihn verstehen oder gar als notwendig begreifen, wenn auch nicht in seiner ganzen Fülle und Pleropherie erkennen [4])

---

1) Dieser homo naturalis müßte dann erst noch durch Beweise für den Glauben gewonnen werden. Das ist aber eine Unmöglichkeit, weil es „ein Regale des Heilsgottes und seiner Gnadenmittel" ist (a. a. O. S. 526).

2) „Theologie und Metaphysik", S. 119.

3) Siehe a. a. O. S. 120.

4) Und zwar aus solchen Gründen, die das als ganz natürlich erscheinen lassen.

kann. Solche apologetiſche Bedeutung legen auch wir der Philoſophie und ihren Gottesbeweiſen bei. Leider erſcheint uns auch in dieſer Hinſicht des Verfaſſers Stellung als eine völlig negative. Ihm erſcheint „der Rückgang auf ein transſzendentes teleologiſches Prinzip nicht einmal für eine berechtigte wiſſenſchaftliche Vermutung“ (S. 116) und „bei der Frage nach dem Sein oder Nichtſein überſinnlicher Mächte“ handelt es ſich ihm nicht „um zwei an und für ſich völlig gleichberechtigte Hypotheſen“ (S. 178).

Dennoch ſcheint der Atheismus und die Preisgabe aller religiöſen Weltanſchauung nicht das letzte Ergebnis ſein zu müſſen, wenigſtens nicht das letzte Wort des Verfaſſers. Denn er will uns mit ſeinem kritiſchen Gottesbegriff, den er im 2. Kapitel des 2. Teiles ſeines Buches entwickelt, offenbar dieſer Konſequenz entreißen. Zu dem Ende lenkt er unſere Aufmerkſamkeit zurück auf die kosmologiſche Spekulation, die mit ihrer unerlaubten Verwendung des Kauſalprinzips den Abgrund der Transſzendenz nicht zu überbrücken vermochte. Und zwar iſt es die Reflexion über die Gewißheit des Kauſalgeſetzes, die uns da weiterführen kann. Die Notwendigkeit, alle Ereigniſſe in urſächliche Verbindung zu bringen, iſt empiriſch nicht zu rechtfertigen. „So gewaltig die Induktion, auf die ſich verweiſen läßt, auch ſein mag: über das, was zukünftig eintreten wird, vermag ... keine Kenntnis von Gegenwärtigem oder Vergangenem etwas auszumachen“ (S. 198). Schließlich iſt „die Annahme, daß die Kauſalität alles Geſchehen beherrſche (mit Wundt), ›ein metaphyſiſcher Grundſatz‹“, der nur ſo beſtehen kann, „wenn ſich in der Natur eine über Raum und Zeit erhabene Einheit betätigt“ (S. 200).

Doch darf auch dieſe Notwendigkeit nicht ſo gedacht werden, als ob ſie ein Anſichſein beſäße. Denn hypoſtaſiert muß dieſes Weltgeſetz entweder als in den Wechſel der Erſcheinungen unverflochten gedacht werden; aber wie kann es dann mit ſeinen Wirkungen in die Zeit eintreten? Oder aber wird es als reale Kauſalität gedacht; aber wo iſt dann die Bürgſchaft, daß es keiner Entwicklung unterliegt? Wird es ſo nicht „zu einem bloßen Doppelgänger der empiriſchen Kauſalität“, ſomit überflüſſig? Kurz, der Menſch iſt gezwungen, ſich die abſolute Notwendigkeit

als absoluten Willen vorzustellen, gerät aber damit in Widersprüche. Wenn man also von der Idee der Notwendigkeit weitergehen muß zur Annahme, daß „das Wesen der Welt bewußtpersönlicher Geist" ist und „die Weltidee selbst ein Individuum", in dem „unzählige Ab- und Urbilder aller Einzeldinge" enthalten sind (S. 205), so ist das — mit Rauwenhoff als „Glaubenspoesie" zu werten. „Es handelt sich" — bei dieser symbolischen Gottesidee — „nur um ein Bild, nicht um eine wissenschaftliche Wahrheit" (S. 201).

Wenn wir nun den Standpunkt des Verfassers kennzeichnen sollen, so knüpfen wir am besten an seine Worte im Vorwort an, wo er sich die Worte eines seiner Kritiker gefallen läßt, daß nämlich sein auch von uns erwähntes Erstlingswerk der „Versuch einer Synthese von R. A. Lipsiusschen und Wundtschen Gedanken" sei. Nur wird noch hinzugefügt, daß ihm heute die transzendente Erkenntnis als viel subjektiveren Charakters erscheine, als es sowohl die Gotteslehre Lipsius', wie auch die Metaphysik Wundts annehmen. (S. V. VI.) In der Tat geht der Verfasser mit Wundt den weitesten Weg seiner Untersuchung. Dessen Philosophie ist sein Leitstern bis auf den Punkt, wo Wundt den Weg der Metaphysik betritt, indem er den psychophysischen Parallelismus verläßt, zu den kosmologischen und psychologischen Ideen weiterschreitet und diese dann in den ontologischen Ideen zusammenfaßt. Wie sich da für Wundt die individuelle Einheitsidee der absoluten Willenseinheiten und die universelle Einheitsidee des die gesamte Menschheit umfassenden Gesamtwillens ergibt, wird auch von unserem Verfasser geschildert. (S. 150. 151.) [1]) Ebenso weist er auch kurz darauf hin, wie unser Philosoph zu diesem sittlichen Menschheitsideal einen letzten Grund, den Weltgrund, als letzten Grund alles Seins und Werdens fordert, der dann als Weltwille infolge der aus der geistig-sinnlichen Natur des Menschen folgenden symbolisierenden Auffassungsweise des religiösen Gemüts mit

1) Siehe auch oben S. 281, sowie meine Abhandlung: W. Wundts Philosophie und die Religion („Theol. Stud. u. Krit." 1905, S. 265 ff., besonders 273—275) und Wundt, System, S. 341—429.

der Vorstellung von Gott identifiziert wird (vgl. S. 152) [1]. Es scheint beinahe, als ob unser Verfasser Wundt auch auf den Weg der Metaphysik gerne folgen möchte und auch dessen religionsphilosophische Gedanken „einfach übernehmen und auf ihnen weiterbauen" (S. 152) gedächte. Aber er schwenkt noch rechtzeitig ab, um seinen kritischen Gottesbegriff auf eigenem Wege zu finden. Freilich hat er Wundt auf so langem Wege Folge geleistet, besonders in der Anerkennung des Ideals einer durchgängigen kausalen, natürlichen Erklärung, eines „ungebrochenen mechanischen Zusammenhanges" (S. 115) und dementsprechend eines vollständig „innerhalb der Naturgrenzen sich haltenden Denkens" (S. 77), daß diese Nachfolge sich auch dort noch geltend macht, wo er Wundt verläßt und sich von ihm formell nicht mehr leiten läßt, bei der Konstruktion seines (kritischen) Gottesbegriffes. Ist doch dieser nichts anderes, als eine Verabsolutierung und Hypostasierung dieses mechanischen Zusammenhanges, als Weltgesetzes, das dann freilich (wie Wundts Weltgrund) auch nur anthropomorph, d. h. nach Analogie unseres Geisteslebens, gedacht werden kann, ja notwendig gedacht werden muß. Allerdings so, daß diese anthropomorphe Einkleidung als solche, als „Glaubenspoesie" erkannt wird, die aber darum keine Illusion ist und nicht „heute oder morgen durch die nackte Wahrheit ersetzt werden könnte" (S. 209). Somit bleibt sie also stets unentbehrlich, die Religion wird niemals ein überwundener Standpunkt. Aber darum hat diese Gottesidee unseres Verfassers eben infolge dieses ihres Charakters als notwendiger Glaubenspoesie doch subjektivere Natur, als Wundts metaphysischer Gottesbegriff.

Auch mit Lipsius hat der Verfasser noch einiges gemein, obwohl seine Polemik gerade gegen ihn oft recht auffallen muß. (Vgl. z. B. S. 53, 54, 115, 126, 127, 194, 195.) Soviel ich sehe, teilt er auch mit ihm (wie mit Wundt) dasselbe Ideal rein natürlicher kausaler Erklärung in der Wissenschaft. Nur daß Lipsius dabei allerdings auch der religiösen Betrachtung ihr Recht

1) Vergleiche obige Abhandlung S. 275 ff. und 279 f., sowie Wundt, System, S. 429 ff. 666 ff.

einräumt, ja darin so weit geht, daß er der auf der religiösen Erfahrung beruhenden religiösen Betrachtung oft das Übergewicht zu verleihen scheint, was eben die Bedenken des Sohnes hervorruft. (S. 195.) Dieses Verständnis für das religiöse Leben und seine Eigentümlichkeit sucht man bei unserem Verfasser umsonst. Darum geht er auch radikaler vor. Ihm gilt nur der Naturbegriff in seiner ganzen Starrheit, der außer den Naturkräften keinerlei göttliche Immanenz kennt. „Soweit unser Auge reicht, erstrecken sich rein natürliche Zusammenhänge" (S. 180). Nur der Deismus kann mit seiner Ansicht von dem Kausalzusammenhang zusammen bestehen (S. 194). Eine Ansicht, bei der die Kräfte des Jenseits nicht in das Diesseits herüberwirken, sondern den Göttern Epikurs gleichen, „die in seligen Gefilden ihr Dasein führen, um der Menschheit Leiden unbekümmert" (S. 178). So ist es denn auch natürlich, daß er den sog. „providentiellen Evolutionismus" seines Vaters ablehnt (S. 54, 115, 179). Und zwar auch darum, weil er von einer religiösen Erfahrung, die auch der ältere Lipsius betont (S. 38 ff., 177 f.), nichts wissen will. So muß er denn seine Gottesidee auf einen Schluß des Verstandes von der Gesetzmäßigkeit des Geschehens auf eine Einheitsidee gründen. Darin besteht der Intellektualismus seiner Theologie. Derselbe zeigt sich auch darin, wie er, im Gegensatz z. B. zu Wundt [1]), die „Wünsche und Gefühle" (S. 66) oder „die frommen Wünsche" (S. 197) bei der Entscheidung der Frage nach Gott und seiner Welt, also bei der Bildung der Weltanschauung als ganz und gar illegitime Faktoren hinter dem Verstand in den Hintergrund schiebt.

Da die hypostasierte Einheitsidee — wie wir gesehen haben — personifiziert, symbolisiert wird, diese Symbolisierung aber nicht objektive Wahrheitserkenntnis, sondern nur auf subjektiver Notwendigkeit beruhende Poesie ist, so ergibt sich neben dem Intellek-

1) Wundt setzt den Zweck der Philosophie in die Zusammenfassung unserer Erkenntnisse zu einer Welt- und Lebensanschauung, die die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüts befriedigt. („System", S. 1. Vergleiche auch „Einleitung in die Philosophie", S. 5.)

tualismus als anderer Charakterzug der Theologie unseres Verfassers der Symbolismus [1]). In ihm haben wir auch den größeren Subjektivismus der Gottesidee des Verfassers gegenüber dem des Gottesbegriffs seines Vaters zu erkennen.

Nun kann es ja auch noch fraglich sein, ob des Verfassers Gottesbegriff weniger widerspruchsvoll, seine Begründung stichhaltiger ist, als die, welche er abgelehnt hat. Wir wenigstens — wenn es sich darum handelt, ob des Verfassers Begründung seines kritischen Gottesbegriffes uns als Grund unseres Gottesglaubens genügen könne, müssen genau so fragen, wie er es dem teleolo-

---

1) Der Symbolismus des Verfassers ist verschieden von dem Sabatiers („Theologische Erkenntnistheorie. Übers. von A. Baur", 1896), wie auch Niebergalls („Ein Pfad zur Gewißheit", 1902). Sabatier geht vom Kantischen Dualismus der theoretischen und praktischen Vernunft, des Welt- und Selbstbewußtseins aus. Diese vereinigen sich im Bewußtsein von Gott, in der Religion (S. 14 f.) „Die Religion besteht in dem praktischen Bedürfnis des Geistes nach einem Schutz gegen die beharrlichen Drohungen der physischen Welt" (S. 39). Dementsprechend sind die Erkenntnisse der Naturwissenschaft objektiv, die der Religion und Sittlichkeit subjektiv und teleologisch. Schließlich sind die religiösen Erkenntnisse symbolisch, d. h. „ihrem Gegenstand inadäquat", Bilder der Erscheinungswelt und Kategorien der räumlich-zeitlichen Welt auf das Transzendente, Ewige angewendet. Das Symbol vermittelt keine objektive Erkenntnis, sondern regt das Gemütsleben an; es verhüllt und offenbart zugleich. — Niebergalls Symbolismus geht von einem religiösen Erlebnis aus, das sich als Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens unter dem Eindruck der Person Christi entzündet und dann behufs Fixierung desselben zur Schöpfung von Symbolen und Bildern treibt, die über ihre bildliche Bedeutung hinaus keine Erkenntnis mehr ausdrücken. Dient also Sabatiers Symbolismus der Fixierung einer die Selbstbehauptung ermöglichenden Betrachtungsweise, der Niebergalls der Festhaltung eines Erlebnisses in Worten, so ist der Symbolismus unseres Verfassers nur die Fixierung einer Idee des Naturgeschehens oder der Natur selbst in bildlichem Ausdruck. Auch dadurch erweist sich die Theologie unseres Verfassers als Intellektualismus, insofern auch sein Symbolismus ein intellektualistischer ist im Gegensatz zum moralischen Symbolismus Sabatiers und zum Erfahrungssymbolismus Niebergalls. — Daß der Symbolismus gewisse Wahrheitsmomente vertritt, ist selbstverständlich, aber ebenso gewiß, daß er weit übers Ziel schießt. Vgl. J. Steinbeck, Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie, 1898, S. 124 ff.

giſchen Gottesbeweis gegenüber tut: „Wer möchte ſein Leben auf den Flugſand einer Hypotheſe gründen?“ (S. 116). Wir ſind überzeugt, daß auch ſein Beweis „dem Dogmatiker nicht zur Stütze werden kann“ (S. 73). Und zwar darum nicht, weil wir nicht meinen, daß irgendein Beweis oder ein Urteil des Verſtandes dazu fähig wäre, zu entſcheiden, ob Gott iſt und „ob ein Überweltliches angenommen werden kann“ — wie es der Verfaſſer meint (S. 66). Kurz, auch wir verwerfen den Intellektualismus; auch den, welchen der Verfaſſer vertritt, wenn er als Begründung unſeres Gottesglaubens auftritt. Wir ſind wohl mit dem Verfaſſer auch der Meinung, daß dies „eine Tatfrage“ iſt (S. 66), ſind aber eben deshalb auch der Überzeugung, daß dieſe durch keinen Akt des Denkens, unſeres Verſtandes, ſondern allein durch Erfahrung und zwar durch die entſprechende religiöſe Erfahrung beantwortet werden kann. Unſer Denken kann kein Sein produzieren, wo es ihm nicht gegeben iſt, alſo auch das Daſein Gottes nicht. Das kann nur erfahren werden, wie ja auch der Verfaſſer ſagt: „Nur wo Erfahrung und aus der Erfahrung gezogene Schlüſſe uns zur Seite ſtehen, dürfen wir eine Realität behaupten“ (S. 178) Wir vertreten alſo auch die ſog. Erfahrungstheologie, die der Verfaſſer verwirft, ohne daß wir dem Intellektualismus (aber nicht nur dem des Verfaſſers) als apologetiſchem Beweisverfahren ſeine Bedeutung abſprechen möchten.

Alſo der Verfaſſer verwirft die Erfahrungstheologie, ja er betrachtet es als ſeine Hauptaufgabe, „die Unklarheiten der ..... Erfahrungstheologie bloßzulegen“ (Vorwort S. VI). Dies geſchieht nun im 1. Abſchnitt des 1. Teiles ſeines Buches, wo er die „emotionale Theologie“ behandelt. Wir haben darum noch mit dieſem Teile ſeines Buches uns zu beſchäftigen.

Unter emotionaler oder Gefühlstheologie iſt natürlich in erſter Reihe die Schleiermacherſche Theologie zu verſtehen. Aber der Verfaſſer zählt hierher auch die Theologie Ritſchls und ſeiner Schule, die, „mag ſie ſich in den Reſultaten noch ſo weit von Schleiermachers Schule entfernen, ihrer Methode nach durchaus auf dieſelbe Seite gehört und als Gefühlstheologie bezeichnet werden muß“ (S. 12). Ja auch Herrmanns Gründung der Religion

auf das unbedingte Sittengesetz verlangt offenbar eine Legitimierung des sittlichen Ideals im Gemüte (S. 15), wie auch die Religionstheorie Kants, von dem Herrmann ausgeht, „ihrem Wesen nach Gefühlstheologie ist“ (S. 16). Denn, wenn auch Kant die schlechthin verbindlichen Sätze der Moral, die sittlichen Ideen wegen ihrer imperativen Form durch das eudämonistische Prinzip, ja auch durch den Willen eines jenseitigen Gottes nicht begründet sein läßt und das moralische Gefühl, das auch er kennt, nur als Achtung vor der Majestät des Sittengesetzes definiert, aber zur Beurteilung der Handlungen schon nicht dienen läßt, so behauptet der Verfasser doch mit Recht, daß wir „in der Gefühlserregung selber das Organ sehen müssen, das uns die Erkenntnis des Guten vermittelt und es gleichzeitig für uns verbindlich macht“ (S. 19). „Grundloser Gehorsam gegen ein grundloses Gesetz“ ist abzulehnen. Auch nach Sigwart ist „ein vollkommen und in jeder Hinsicht selbstloses Wollen ein Ding der Unmöglichkeit“ (S. 25). Kurz, trotz aller Einwürfe ist dies des Verfassers Ansicht: wer die Ethik zum Ausgangspunkt theologischer Gedankenbildungen erwählt, „muß sich klar machen, daß er Gefühlstheologe ist“ (S. 30). Nun kritisiert der Verfasser noch die verschiedenen Formen, die Kants moralischer Gottesbeweis in seinen verschiedenen Werken angenommen hat, lehnt auch Claß' Beweis ab, der neben den kategorischen Imperativ: „du sollst“ einen kategorischen Indikativ: „es wird gehen“ stellt und so einen Blick in die Welt Gottes öffnet, sowie er auch noch Wendts und Siebecks Beweise verwirft.

Aber wenn auch die moralischen Beweise nicht stichhaltig sind, so kann sich doch wohl der Fromme „auf Erfahrungen berufen, die für ihn genau so unbestreitbare Wirklichkeit sind, wie dem Sehenden das Licht der Sonne“ (S. 38). Freilich liefern die Glaubensaussagen keine theoretischen Erkenntnisse, sondern „nur Aussagen über die Art, wie der Menschengeist sich vom göttlichen Geiste berührt und getroffen fühlt“ (S. 39). Deshalb ist aber die Theologie nicht ungünstiger daran, als andere Wissenschaften, deren Gegenstand, die äußere Wirklichkeit, uns ja auch nur als die Welt unseres Bewußtseins gegeben ist. Ja die religiöse Über-

zeugung ist noch fester gegründet, als die Folgerungen und Hypothesen der Naturwissenschaft und Philosophie (S. 40) [1]).

Diesen Behauptungen der Erfahrungstheologie gegenüber stellt nun der Verfasser seine Behauptung, daß „die Meinung, das Gefühl könne als eine selbständige Erkenntnisquelle neben den Vorstellungen in Anspruch genommen werden, auf einem psychologischen Irrtum beruhe" (S. 40). Die Gefühle sind immer mit Vorstellungen verbunden und von den Empfindungen abhängig. „Das Gefühl gibt unserer Stellung zu den Tatsachen Ausdruck, aber es ermittelt nicht selbst ein tatsächliches Wissen" (S. 42).

Zudem müßte man annehmen, daß die religiösen Gefühle ganz spontan entstehen, was gleichbedeutend wäre mit dem „absoluten Wunder". Und doch muß die kausale Betrachtungsweise auch auf dem Gebiet des psychischen Geschehens durchgeführt werden; allerdings nicht in dem Sinne, daß kausale und mechanistische Betrachtungsweise vereinerleit werden könnten. Letztere hat nur auf dem Gebiet der äußeren Natur Geltung. Wegen des eigenartigen Charakters des psychischen Lebens, wie dies auch die originale Größe der Persönlichkeit zeigt, sind Gesetze desselben oft wohl recht schwer zu formulieren. Dennoch muß die Forderung eines Nachweises von Kausalverhältnissen aufrecht erhalten werden. Die Wissenschaft muß „ihren Anspruch, ... alles rein psychologisch ableiten zu wollen, festhalten" (S. 49).

So ist denn auch auf psychischem Gebiet die rein innerweltlich-natürliche Erklärungsweise proklamiert. Sie wird gegen den Einwurf verteidigt, daß „das Hereinwirken andersgearteter, d. h. also übernatürlicher Ursachen nicht als a priori unmöglich abgewiesen werden könne" (S. 50). Die Verteidigung dieses Einwurfs durch den Hinweis auf die Hypothese des Äthers, der auch nicht sinnlich wahrgenommen werden könne, wird durch den Hinweis zu widerlegen gesucht, daß diese Hypothese gerade einer geschlossenen innerweltlichen Kausalitätsreihe zur Ergänzung dienen soll, während

1) So stellt der Verfasser die Grundgedanken der Erfahrungstheologie nach der Anleitung (z. T. mit den Worten) und im Sinne seines Vaters dar.

jede Wirkung eines göttlichen Willens urſachlos wäre, „mithin neue und völlig unkontrollierbare Anfänge ſetzen würde“ (S. 50). Ein ſolcher „ungeregelter Wechſel in den Bedingungen des Geſchehens macht eben das Kauſalprinzip unanwendbar. Mit ihm wäre aber ſelbſtverſtändlich jede Orientierung in der Welt und jede Möglichkeit wiſſenſchaftlicher Arbeit aufgehoben“. Ja „der Wunderglaube ..... zerſtört .. die Vorausſetzung jeder Ethik. Darum will der Verfaſſer ſolange die entgegengeſetzte Vorausſetzung zugrunde legen, bis einmal ein Wunder einwandfrei konſtatiert iſt“ (S. 50). Die neuere Pſychologie ſoll gerade die Bedeutung für die Theologie haben, daß ſie „die ſtrenge Geſetzmäßigkeit des Innengeſchehens jetzt auch durch Experiment und Beobachtung erhärtet“ habe (S. 52).

Auch der providentielle Evolutionismus rechnet mit dieſer Annahme des immanenten Kauſalzuſammenhangs. Aber indem er in den Geſetzen des Natur- und Geiſteslebens nur den Ausdruck des göttlichen Willens ſieht, meint er der Konſequenz zu entgehen, daß die religiöſen Vorſtellungen nur ſubjektive Einbildung wären. Aber auch ihn lehnt der Verfaſſer ab, weil ſich doch bei ihm auch wieder das verpönte pſychologiſche Wunder einſtellt (S. 54).

Endlich ſcheint noch das Selbſtbewußtſein dem Kauſalzuſammenhang zu widerſprechen, inſofern es ſich für frei hält. Dieſes Freiheitsbewußtſein wird nun wohl nicht mit Spinoza für Täuſchung erklärt. Aber den Einwürfen Liebmanns gegenüber, daß ſeine Leugnung das Sittengeſetz und die Verantwortlichkeit, ſowie auch die Logik und mit ihr die Wiſſenſchaft ſelbſt unmöglich mache, wird (nach langer Abſchweifung) mit Wundt behauptet, daß der Menſch empiriſch wohl frei, aber als Glied einer Weltordnung in allen ſeinen Handlungen determiniert ſei. Die Entſtehungsgeſchichte einer jeden Entſchließung klarzulegen, iſt meiſtens nicht möglich, weil dies einen regressus in infinitum verlangte (S. 61). Wenn man nun noch bedenkt, daß der Menſch an der Ausbildung ſeines Charakters bewußt mitarbeitet, dieſer ſich aber dann in ſeinen Handlungen geltend macht, ſo ſchwinden auch die Gefahren des Determinismus für die Ethik. Ebenſo zerſtört er auch die Verantwortlichkeit und die Logik nicht. Kurz, der Ver-

fasser meint das Resultat seiner Untersuchung dahin zusammenfassen zu können, „daß es eine besondere Quelle religiöser Erkenntnis und eine spezifisch theologische Erkenntnistheorie nicht gibt“ (S. 66). Damit wäre dann die ganze Gefühls- und Erfahrungstheologie tötlich getroffen.

Wie auf dem Gebiet der anorganischen und organischen Natur, so sind wir auch hier auf dem Gebiet des psychischen Lebens in einen unerbittlichen Kausalzusammenhang verstrickt, dessen Glieder nach notwendigen Gesetzen aufeinander folgen, so daß weder dort noch hier für das Wirken Gottes auch nur der geringste Raum bliebe. Wenn wir auch zugeben, daß dort, auf dem Gebiete des äußeren Geschehens eine Wirksamkeit Gottes nicht nachgewiesen werden kann, so können wir doch auch sagen, daß auch des Verfassers Weltanschauung nicht bewiesen werden konnte, ja gar oft haben wir wohl den Eindruck nicht los werden können, daß es bei manchem Beweis ohne Gewalt nicht geht. Ist doch schließlich diese ganze Weltansicht von der unbedingten Herrschaft der Naturgesetze — wie wir sehen werden — eigentlich auch schon Religion, ja eigentlich die Religion des Verfassers. Ebenso, ja wohl in noch höherem Maße gilt dies von der Ansicht des kausalen Zusammenhangs auf dem Gebiete des inneren Geschehens. Ihr steht hier wie dort der Gottesglaube gegenüber, den man allerdings nicht beweisen kann, weil, um zu ihm zu gelangen und Gott zu finden sowohl auf dem Gebiet des äußeren, wie auch des inneren Geschehens noch etwas anderes notwendig ist, als die natürliche Erfahrung.

Aber was hat denn eigentlich unser Verfasser bewiesen? Es ist der Satz, daß das Gefühl keine selbständige Erkenntnisquelle ist, die ein tatsächliches Wissen vermittelte. Das lehrt tatsächlich jede Psychologie. Sowohl der Gefühlston, wie das Gefühl kommt selbständig nicht vor. Ja Ziehen sieht in ihnen geradezu Merkmale oder Eigenschaften der Empfindungen und Vorstellungen [1]). Ebenso sagt auch Jodl, der allerdings im Gefühl mehr als Merkmale der Empfindung, nämlich „fundamentale Tatsachen des

1) Vgl. „Leitfaden d. physiolog. Psychologie“, 6. Aufl., S. 129. 130. 155.

pſychiſchen Lebens" ſieht, daß „das Gefühl keine ſachlichen oder dinglichen Momente zum Bewußtſein bringt". „Es iſt ... zuſtändliches nicht gegenſtändliches Bewußtſein. Luſt und Schmerz bedeuten nicht Gegenſtände, die ich empfinde, ſondern das Wie des Empfindens, die Art und Weiſe, wie die Perſon ſich dabei befindet" [1]). Das Auftreten von Gefühlen iſt ſtets „an das Vorhandenſein von Empfindungen" gebunden, ſo daß wo Gefühl iſt, da auch Empfindung ſein muß [2]). Aber was folgt daraus? Doch ſicher das, daß auch das Gefühl uns oft von dem Daſein einer Wahrnehmung der Außenwelt auf vermittelte Weiſe Nachricht gibt. Es iſt oft ein Zeichen, eine Begleiterſcheinung der Wiſſen vermittelnden Wahrnehmung. Wir können alſo dem Verfaſſer bisher Recht geben, nur dieſe Ergänzung fügen wir hinzu.

Nun fährt der Verfaſſer fort. Wenn auch ein durch das Gefühl vermitteltes Wiſſen, als religiöſes ſtattfände, ſo wäre es nur als Folge einer wunderbaren Einwirkung Gottes auf unſer Inneres eben im Gefühl begreiflich, was aber mit der kauſalen Betrachtungsweiſe, die auch in der Pſychologie lückenlos und wider alle Einwürfe aufrecht zu erhalten iſt, im Widerſpruch wäre. Somit iſt nicht nur ein Wiſſen durch Gefühl überhaupt, ſondern auch ein religiöſes Wiſſen, das durch das Gefühl vermittelt wäre, unmöglich. Freilich kann auch hier nicht die kauſale Betrachtungsweiſe beweiſen werden. Doch abgeſehen davon, kann man bei des Verfaſſers Beweis, wonach das Gefühl allein objektive Erkenntnis nicht vermittelt, nur an Schleiermachers Anſicht denken, nach der das Gefühl uns — wie der Verfaſſer ſagt — „unmittelbare Kunde von unſerer metaphyſiſchen Situation gibt" (S. 12) und dabei noch die Meinung ausgeſchloſſen wird, „als ob dieſes Abhängigkeitsgefühl ſelbſt durch irgendein vorheriges Wiſſen von Gott bedingt ſei" (S. 41). Höchſtens dieſe Schleiermacherſche Theorie könnte durch des Verfaſſers Ausführungen getroffen werden. Nur ſie ſcheint aus dem Gefühl eine Quelle des religiöſen Wiſſens zu

1) Vgl. „Lehrbuch der Pſychologie", 2. Aufl., 1. Bd., S. 161. Vergleiche auch 2. Bd., S. 1 ff.

2) A. a. O., 2. Bd., S. 13. 14.

machen. Sie ist wirkliche Gefühlstheologie. Aber steht es mit der Ethikotheologie und mit der sog. Erfahrungstheologie auch also?

Es muß auffallen, daß Lipsius sowohl Kant, als auch seine theologischen Nachfolger wohl wider ihren Willen zu Gefühlstheologen macht; einfach darum, weil nicht geleugnet werden kann, daß auch das Gefühl irgendeine Rolle in ihrer Begründung des Gottesglaubens spielt. Weil etwa das Gefühl, das Gemüt bei der Bestimmung der sittlichen Ideen, bei der Erkenntnis des Guten beteiligt ist, so ist doch die auf die Ethik sich stützende Theologie noch nicht Gefühlstheologie, wie die Schleiermachers, somit auch nicht durch den Hinweis auf den bloß subjektiven Charakter der Gefühle in dem Maße widerlegt, wie die Anschauung, die eben nur auf das Gefühl eine objektive Erkenntnis Gottes gründen möchte. Und dasselbe gilt auch von der Erfahrungstheologie im engeren Sinne.

Die Erfahrungstheologie gründet sich auf eine besondere religiöse Erfahrung. Sie hat das mit der Gefühlstheologie gemeinsam, daß sie die Selbständigkeit der Theologie betont, für sie ein besonderes Gebiet in Anspruch nimmt. Nur ist dies nicht das Gefühl, noch eine Summe von Gefühlen, sondern eine besondere religiöse, christliche Erfahrung. Diese aber ist wie jede Erfahrung ein Komplex psychischer Erscheinungen, in dem sowohl Gefühlselemente, wie auch solche der intellektuellen und Willensseite des seelischen Lebens vorhanden sind. Eine eingehende Beschreibung des Prozesses, in dem es zu solcher Erfahrung kommt, die zum Christen macht, ist nicht unsere Aufgabe. Sie wurde ja schon vielfach in Angriff genommen. Allerdings hat unser Verfasser bei seiner Arbeit, mit der er „die Unklarheiten der Erfahrungstheologie bloßlegen will", auf solche Werke, wie Franks „System der christlichen Gewißheit", Ihmels' „Die christliche Wahrheitsgewißheit", oder Schwarze: „Neue Grundlegung der Lehre von der christlichen Gewißheit" keinerlei Rücksicht genommen. Frank wird nur einmal ganz beiläufig und so erwähnt, als ob er ihn nur aus zweiter Hand kennen würde, und auf das Werk Ihmels wird einmal verwiesen, ohne sich auch nur irgendwie mit ihm auseinander-

zuſetzen. Das muß befremden, beſonders wenn man bedenkt, daß die Stellungnahme dieſer Theologen bei aller Verwandtſchaft von der Schleiermachers ſo verſchieden iſt, daß eine Widerlegung der Gefühlstheologie dieſes bei weitem noch keine Widerlegung dieſer Erfahrungstheologie ſein muß noch kann.

Wir ſind bei der Erfahrungstheologie gar nicht allein auf die Gefühle angewieſen, als Quellen der Erkenntnis. Zunächſt iſt es etwas völlig Objektives, das an den werdenden Chriſten herantritt. Auch andere können auf natürliche Weiſe davon Kenntnis erhalten. Ein Wort des Freundes, ein Ereignis, Lebens- (auch Gebets-) erfahrung, die Natur, vor allem aber die Offenbarung, das Wort Gottes in ſeinen verſchiedenen Geſtalten kann es ſein, das an uns herantritt. Als Sakrament, als gepredigtes und offenbarungsmäßiges, urkundliches Gotteswort kommt es an uns heran und tut ſeine Wirkung. Dieſe Wirkung iſt zunächſt eine natürliche, der natürliche Menſch bleibt bei ihr ſtehen. Aber mit dieſer verbindet ſich auch eine göttliche Wirkung, die aber nicht die Sinne aufnehmen, ſondern ein anderes, ein beſonderes Organ. Entweder geht der Menſch auf dieſe Wirkung ein — oft erſt nach langem Widerſtreben, oder nicht. In letzterem Falle bleibt entweder der Stachel zurück, der auch noch ſpäter zum Durchbruch verhelfen kann, oder die Verkündung des Wortes gleitet an uns ab, als ob wir es gar nicht gehört hätten. Wenn es aber ſeine Wirkung an uns nicht verfehlt, wenn wir es im Glauben annehmen und in unſer Herz einlaſſen, dann machen wir auch eine beſondere, von der natürlichen unterſchiedene Erfahrung. Ich ſetze mein Vertrauen auf Gott und ſein Wort. Ich darf erfahren: es iſt ſo. Dieſe Erfahrung ſtärkt den Glauben und der Glaube macht neue Erfahrung. Es geht ſodann allmählich oder plötzlich mit uns eine ganze Änderung vor, die ſich wohl zunächſt in unſerem Willensleben offenbart, aber uns auch im allgemeinen zu ganz neuen Menſchen macht. Es tritt eine völlige Umkehrung der Werte und der Lebensziele, ſowie der Güter ein. Der alte Menſch in uns kommt unter die Herrſchaft eines neuen Menſchen. Dieſes Erlebnis nennen wir Wiedergeburt und Bekehrung. Sie iſt der Anfang eines Lebensprozeſſes, der die Erneuerung des ganzen

Menschen in sich schließt. Oder besser gesagt, diese ganze Erfahrung ist mit der Wiedergeburt selbst prinzipiell gegeben. Auch unsere Erkenntnis wird erneuert. Was wir in dieser Umwandlung erleben und was damit gegeben ist, wird ins Bewußtsein erhoben, kommt uns zur Erkenntnis. Wir dürfen mit der Bekehrung zugleich die Erfahrung machen, daß es wie Schuppen von unseren Augen fällt. Was uns auf Grund unserer natürlichen Erfahrung unerkennbar war, das erscheint uns jetzt als selbstverständlich.

Und was ist es, das uns diese Erfahrung ermöglicht? Und warum macht sie der natürliche Mensch nicht? Weil ihm das Organ dazu fehlt, das die Offenbarung Gottes und seine Wirkung aufnähme. Das ist der Glaube. Also auch diese neue geistliche Erkenntnis, die auf Grund dieser Erfahrung steht, hat ihr Organ. Es ist der Glaube. In ihm eignen wir uns die Offenbarung Gottes an. Und ihn, den Glauben, schenkt uns auch Gott. So wird uns also durch die gläubige Unterstellung unter Gottes Offenbarung, im Erlebnis der Wiedergeburt im Glauben[1]) ein neuer, geistlicher Sinn geschenkt, der uns die Augen öffnet für die transzendenten Glaubensobjekte. Wir erkennen das Offenbarungswort als Wahrheit und den sich darin offenbarenden Gott und seine Welt als Realität. Kurz, der Christ macht in dem Erlebnis der Wiedergeburt eine Erfahrung, in der sich ihm Gott selber in seiner Offenbarung zu erkennen gibt. Diese Erfahrung ist also auch zugleich Erkenntnis. Diese ist mit jener gegeben.

Allerdings kommt auch hier die Erkenntnis unter den Bedin-

---

1) Mit Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit, S. 182, halten auch wir den Glauben für die Parallele der Sinne im Gegensatz zu Köstlin, Die Begründung unserer sittl. relig. Überzeugung, S. 102, der das Herz, Gewissen, moralischen Sinn dafür hält. Ebenso tritt auch Petran, Begriff und Wesen der sittl. relig. Erfahrung, S. 248, im Sinne Vinets für das Gewissen als Organ für das Wirken Gottes ein. Schwarze, „Neue Grundlegung der Lehre von der christlichen Gewißheit", nimmt als Organ der christlichen Gewißheit die „ganze innere Art und Anlage" (S. 107) an, als Einzelsubjekt der Gewißheit „nicht bloß ein einzelnes Organ im Menschen, sondern den ganzen .... Menschen nach Denken, Fühlen und Wollen" und zwar nicht „den natürlichen, sondern den wiedergeborenen Menschen" (S. 109).

gungen zuſtande, wie im natürlichen Leben die natürliche Erkenntnis. Es bedarf einer Wechſelwirkung zwiſchen Objekt und Subjekt. Die wieder iſt durch eine gewiſſe Harmonie beider bedingt. Im natürlichen Leben iſt dieſe Harmonie zwiſchen dem Objekt der Erkenntnis und dem Subjekt vorhanden. Auf geiſtlichem Gebiet wird ſie erſt hergeſtellt, indem in uns ein neuer geiſtlicher Menſch geſchaffen wird und die Wirkung Gottes ſich hier das Organ, den Glauben, noch ſchaffen muß. Wenn er aber einmal erweckt iſt, ſo bleibt er dann fortwährende Bedingung dieſer Wechſelwirkung und ſomit auch der chriſtlichen Erfahrung und Erkenntnis. Dabei überſehen wir auch nicht, daß dieſe Erkenntnis nicht außer Beziehung zur natürlichen bleibt. Kommt doch die chriſtliche Erfahrung auch nicht ohne natürliche Vermittelung zuſtande. Die geiſtliche Erfahrung und Erkenntnis beleuchtet vielfach die natürliche und beſtätigt ſich auch wieder oft in ihr. Die geiſtliche Erfahrung ſchließt ſich mit der natürlichen der Sinne; unſere Glaubenserkenntnis mit der natürlichen Erkenntnis zuſammen. Und ſo werden wir befähigt, aus den Elementen beider uns eine Weltanſchauung zu bilden. Wir dürfen alſo zuſammenfaſſend ſagen. daß wir in der chriſtlichen Erfahrung, in dem beſonderen religiöſen Leben, das ſich ebenſo, wie das natürliche Leben und ſeine Erfahrung zum Bewußtſein erhebt und ſo in der Erkenntnis objektiviert, eine beſondere Quelle der Erkenntnis beſitzen. Und dieſe Quelle iſt nicht Gefühl oder eine Summe von Gefühlen allein, ſondern ein Leben, wie das natürliche Leben, das den ganzen Menſchen in Anſpruch nimmt. Wir haben alſo trotz des Verfaſſers gegenteiliger Behauptung eine beſondere Quelle religiöſer Erkenntnis. Und ſie zu rechtfertigen mag etwa die Aufgabe einer ſpezifiſch theologiſchen Erkenntnistheorie ſein.

Und dieſes chriſtliche religiöſe Leben mit ſeiner Erfahrung iſt eine Tatſache, ſowohl im Leben vieler Menſchen, wie auch in langen Jahrhunderten der Geſchichte. Nach allem, was wir bisher von ihm geſagt haben, iſt verſtändlich, daß es ſich nicht als Vollendung oder Steigerung des natülichen, geiſtigen, wie ſittlichen Lebens einſtellt. Es tritt vielmehr als etwas Neues, eine Neuſchöpfung neben jenem auf, das jenes überragt, überwölbt und es

beherrschen, heiligen soll. Von hier lernt man dann auch jenes erst recht verstehen, während dieses von dort unter falschem Gesichtswinkel gesehen und so notwendig mißverstanden wird.

Somit ergibt sich uns aus unseren Erörterungen auch das Verständnis für die Notwendigkeit der Negation unseres Verfassers. Wenn nämlich ohne entsprechendes Organ und die betreffende Erfahrung keine Erkenntnis möglich ist, woher sollte dann diese Erkenntnis oder ein Verständnis für sie dort kommen, wo man — wie der Verfasser es tut — die besondere religiöse Erkenntnis und ihre Quelle leugnet? Auch hierin folgt er natürlich seinem Lehrer Wundt, von dessen Religionsphilosophie ich zu beweisen suchte, daß sie der christlichen Religion eben darum nicht gerecht werden kann, weil sie ihre Besonderheit, ihre spezifische Erkenntnis nicht anerkennt [1]). Ja, unser Verfasser vertritt diese Anschauung — wie wir gesehen haben — mit aller Entschiedenheit, ohne Zweifel über seine Stellung zu lassen. Muß man doch seine These, daß die Gefühle als Quelle der Erkenntnis nicht gelten können, wohl auch so verstehen und ergänzen, daß überhaupt sonst keine Quelle aller Erkenntnis anzuerkennen ist, als die Empfindungen und Vorstellungen, d. h. eben unsere Sinne. Daß aber unsere sinnliche Erfahrung nie zur Erkenntnis des „Übersinnlichen" führen kann, ist wohl klar. Eine Erstreckung der sinnlichen Erkenntnis auf das Übersinnliche ist unmöglich. Dasselbe ist also auch von der Erkenntnis, die unser Verfasser allein kennt, zu sagen, wenn wir auch nicht wüßten, daß er mit dem Satze, daß der natürliche kausale Zusammenhang, der Naturbegriff, nicht zerbrochen werden darf, als mit einem Kanon der wissenschaftlichen Forschung umgeht. Dann würde keine Wissenschaft von Gott etwas ahnen und die Theologie wäre ganz gewiß keine Wissenschaft. Und es ist dann auch ganz sachgemäß und verständlich, daß sowohl der Verfasser, wie jeder andere Versuch, die christliche Religion vom Standpunkt des natürlichen Menschen zu begreifen, der die spezifisch christliche Erfahrung nicht kennt

1) Siehe meine angeführte Abhandlung („Theol. Stud. u. Krit." 1905) S. 287 ff., besonders S. 290. 291.

und ſo natürlich auch als Erkenntnisquelle nicht anerkennt, notwendig zu einem völlig negativen Reſultat kommen muß.

Von hier aus dürfen wir auch ganz ruhig „der empiriſchen Pſychologie auf dem Gebiet der Religion [1]) von vornherein die Kompetenz und damit auch den Forſchern, die von den dort erarbeiteten Prinzipien hier Gebrauch gemacht haben, das Verſtändnis für die zarteſte Blüte des geiſtigen Lebens abſtreiten“ (S. 52). Der Umſtand, daß der Verfaſſer mit dem „Züricher Pfarrer Oskar Pfiſter“ eine „ungeheuerliche Anmaßung“ in der Behauptung ſieht, „daß einem Wundt, einem Höffding das tiefere religiöſe Intereſſe oder die kongeniale Urteilsfähigkeit mangele“ (S. 52), kann uns nicht irre machen, ſolange wir ſicher daran feſthalten, daß zum „Verſtändnis“ zur „Urteilsfähigkeit“ die chriſtliche Erfahrung Vorausſetzung iſt, die dieſe Gelehrten entweder leugnen oder doch unbeachtet laſſen. Wir dürfen im Gegenteil unter ſolchen Umſtänden „die Anmaßung“ auf der anderen Seite ſehen.

Freilich wollen wir nicht mißverſtanden ſein. Wir können und wollen es der empiriſchen Pſychologie nicht im geringſten verbieten, daß ſie die Tatſachen des religiöſen Bewußtſeins zum Gegenſtand ihrer Unterſuchung mache. Ja, ſie mag dieſelben auch *nach ihren Prinzipien* bearbeiten, allerdings ſo, daß ſie ſich ihrer ſtets bewußt bleibt. Wir ſind gewiß nicht der Anſicht, daß einer ſolchen ſog. Religionspſychologie nicht ſchöne und wichtige Aufgaben und Probleme harrten; ja wir erwarten mit Vielen, die eine ſolche Wiſſenſchaft fordern, Gutes und Erfolgreiches von ihr. Wir wollen dann auch ihre Ergebniſſe unter der Beachtung ihrer Grundſätze mit der gehörigen Achtung prüfen und zur Kenntnis nehmen. Dasſelbe gilt auch von der Erkenntnistheorie und der Philoſophie. Wir wollen auch ihnen nicht verbieten, daß ſie mit ihren Prinzipien die Erſcheinungen des religiöſen Lebens, ihre Wahrheitserkenntniſſe unterſuchen und prüfen. Ja es mag ein noch ſo unerwünſchtes Reſultat bei den Unterſuchungen dieſer Wiſſenſchaften zutage kommen, mögen ſie das religiöſe Leben als Illuſion betrachten und die religiöſe Erkenntnis für Täuſchung

1) Wenigſtens der *chriſtlichen* Religion.

oder Lüge halten, wir wollen auch diese ihre Resultate als Erfolg ehrlicher Arbeit und aufrichtigen Strebens und Wollens ansehen, wir wollen uns auch bestreben, dies alles zu verstehen. Hoffentlich werden wir auch imstande sein, auch da noch viel von ihnen zu lernen. Aber die Zumutung, daß wir diesen Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung einfach Recht geben und ihnen entscheidenden Einfluß auf die Bildung unserer theologischen Überzeugung und unserer Theologie erlauben, ohne daß wir die Natur ihrer Prinzipien beachten, kraft der diese Resultate an die Objekte der christlichen Erkenntnis gar nicht heranreichen, müßten wir entschieden zurückweisen. Wir können und wollen die Theologie nicht von den anderen Wissenschaften isolieren. Durch das große gemeinsame Gebiet, das sie mit diesen besitzt, ist schon gesorgt, daß dies nicht geschehen kann. Aber die Selbständigkeit der Theologie, die ihr ihr Gegenstand, die christliche Religion sichert (ihr aber auch ihre Prinzipien mitgibt) wollen wir behaupten und aller μετάβασις εἰς ἄλλο γένος wehren, die überall da auftritt, wo man einer anderen Wissenschaft mit anderen Prinzipien einen entscheidenden Einfluß auf die Theologie einräumt, wie es unser Verfasser der Philosophie Wundts und seiner empirischen Psychologie, wie auch den naturalistischen Grundsätzen der Naturwissenschaften gestattet. Daß er auf solche Weise zu nihilistischen Resultaten kommt, ist nicht verwunderlich. Wir begreifen also des Verfassers Stellungnahme, erkennen aber auch ihr Unrecht und lehnen sie also mit Recht ab.

Wir müssen aber auch die Ansicht des Verfassers noch ablehnen, daß die Artikel des Glaubens wider alle Vernunft seien und die Schlüsse der Logik in göttlichen Dingen gar keine zwingende Kraft haben, wenn er sich auch auf Worte Luthers beruft (S. 196). Auch der Reformator wollte mit seinen Worten sicher nur die Wahrheit ausdrücken, daß sie über die natürliche Erfahrung hinausgehen. Und nur soweit man unter Vernunft die Grundsätze oder die Summe der rein natürlichen Erkenntnis versteht, ist die göttliche Wahrheit höher als diese Vernunft. Was aber die Formen der logischen Gesetze betrifft, so bleiben sie auch auf dem Gebiet der geistlichen Erfahrung und Erkenntnis

in Geltung und regeln unſer Denken. Auch hier iſt nicht drei = eins und wer dies, wie unſer Verfaſſer, mit Bezug auf die Trinitätslehre behauptet (S. 191), weiß nicht, was er ſagt. Ja man kann ſagen, daß nicht einmal zwiſchen der natürlichen und geiſtlichen Erfahrung, wie Erkenntnis ein Gegenſatz beſtehe. Es gibt keine doppelte Wahrheit. Es beſteht nur ein Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Standpunkten, der aber auch aufgehoben werden ſoll und muß.

Es braucht wohl nur erwähnt und nicht bewieſen zu werden — dies würde zu weit führen — daß mit dem richtigen Verſtändnis der Eigenart der chriſtlichen Religion auch das Wunder wohl zu begreifen und die Wunderſcheu des Verfaſſers überflüſſig iſt. Dieſe geht ſo weit, daß es ihm als eine Widerlegung gilt, wenn es ihm von einer Anſchauung nachzuweiſen gelingt, daß ſie auf einem Wunder fußt (z. B. S. 42. 54. 179). Das iſt ſicher mit auch eine Folge des Mangels an religiöſem Verſtändnis. Wie wenig ſolchen Verſtändniſſes verrät doch auch unſer Verfaſſer, wenn er einerſeits Dogmatismus darin ſieht, wenn behauptet wird, „der Menſch könne von ſich aus das ideale Menſchheitsreich nicht „erſtreben“ (S. 15). Während alſo der Menſch, der nicht „der abſolute Egoiſt“ iſt, „den auch das Chriſtentum in ihm ſieht“ (S. 19. 20), von Natur für beſſer gehalten wird, als es der chriſtliche Glaube weiß, wird dagegen von der Geſtalt des Herrn, „die über den Wechſel von Fallen und Aufſtehen hinaus zu ſein ſcheint“, geſagt, daß ſie ein „Bild der frommen Phantaſie“ ſei, von der es fraglich ſei, ob ſie „eigentlich zu nehmen“ ſei (S. 15). Eine ähnliche Stellung zur Sünde verriet auch die Frage, die ſich gegen den teleologiſchen Gottesbeweis richtet, warum der Plan Gottes nicht vollſtändig durchgeführt ſei (S. 118), oder auch die Frage, ob durch die Annahme Gottes auch nur ein Übel verſchwinde (S. 179). Oder was ſagen wir zu der Äußerung eines Theologen, daß „die Erwartung einer übernatürlichen Hilfe nur dazu dienen könnte, uns in der Arbeit läſſig zu machen“ (S. 180)?

Wo man ſolchen Anſichten begegnet, wird man nicht erwarten, daß man noch ſehr viel vom Chriſtentum antreffen werde. Der

Verfasser selbst wirft die Frage auf, ob denn bei seiner „rein symbolischen Auffassung der Gottesidee wirkliche Religion überhaupt noch möglich sei?“ (S. 206). „Haben wir noch Religion?“ (S. 207). Wenn unter Religion auch nur der Providenzglaube [1]) zu verstehen ist, den doch der ödeste Rationalismus wohl bestehen läßt, dann wird die Religion „vielleicht als abgetane Sache gelten müssen“ (S. 208). Aber „man kann ja den Religionsbegriff soweit fassen, daß sogar das affektvolle Eintreten für den Atheismus unter ihn befaßt wird“ (S. 207); oder man kann ja auch das für „Glauben in jenem prägnanten Sinne des Paulus und der Reformation“ gelten lassen, „wenn ich auf die Gesetzmäßigkeit des Weltlaufes ›vertraue‹“ (S. 203). In diesem Sinne „als höhere Stufe des alten Glaubens (sic)“ — erklärt der Verfasser Glauben zu haben; ja dieser „Glaube“ ist „gegenwärtig schon eine Macht in den Geistern“ (S. 208). Mit solchem Glauben einigt sich dann noch die neue „Demut“ auf reinerer Stufe, die „sich mit dem ehernen Schritt der Natur abzufinden gelernt hat, weil sie weiß, daß für alle das gleiche Gesetz gilt“ (S. 209). — Ja „auch das Recht sich christlich zu nennen“ läßt sich der Verfasser nicht nehmen, weil „auch der kritische Philosoph bekennen muß, daß in der Verkündigung Jesu vom ›himmlischen Vater‹ das denkbar höchste Symbol für den absoluten Weltgrund gegeben sei“ (S. 209). Freilich, daß diese *eine* Übereinstimmung noch kein Recht gibt, sich „christusgläubig“ zu nennen, ist klar, aber ebenso sicher wohl auch das, daß den Verfasser ebensowenig dazu berechtigt sein Bekenntnis, in das sein Buch ausklingt: „wir glauben an die Ewigkeit des Geistes“.

Es ist wohl nicht zu viel gesagt, daß dieses Resultat des Verfassers den Bankerott der Religion und des Christentums, wie es geschichtlich geworden ist und man es bis jetzt verstanden hat, bedeutet. Und so endigt denn auch sein Versuch, in dem er sich die Rolle Strauß' aneignete mit demselben Resultat, wie bei jenem Kritiker. Aber wir sind auch dessen gewiß, daß es ihm auch hinsichtlich des Erfolges so ergehen wird, wie Strauß. Die Zeit

1) „Die Überzeugung von spezieller Leitung meiner Geschicke“ (S. 207).

wird auch über ihn hinweggehen. Denn unſer Glaube, der durch Gottes Wort in uns geweckt wurde, ruht auf dieſem Gotteswort. Und ſo hat er auch die Verheißung der Dauer, die jenes Wort Gottes hat: (Pſ. 119, 89) verbum Dei manet in aeternum.

Es iſt bezeichnend, daß der Verfaſſer ſeinen Standpunkt nicht links genug einnehmen kann. Für einen Theologen intereſſant iſt die Parteinahme des Verfaſſers für faſt jeden noch ſo luftigen Einfall oder für die unbewieſenen Hypotheſen der Naturwiſſenſchaft, wenn ſie auch, ja gerade weil ſie von dem Beſtreben getragen ſind, Gott aus der Welt zu eliminieren und alles natürlich und mechaniſch zu erklären. Ja der Verfaſſer desavouiert da geradezu oft die beſonneneren Forſcher und zeigt oft gerade zu ſolchen Sympathie, wie Häckel, Darwin, Ladenburg, deſſen Lob er, wenn auch nur im Vorbeigehen, zu ſingen nicht verſäumt (S. 111). Von dieſem Standort des Verfaſſers fällt nun gar manches lehrreiche Streiflicht auf die weniger konſequente liberale Theologie und auf den Erfolg ihrer Beſtrebungen. Auffallend iſt es z. B., wie ſcharf da der Verfaſſer den „providentiellen Evolutionismus“ ſeines Vaters ablehnt, der doch ſeiner Liebhaberei für rein natürliche Erklärung weit entgegenkommt, aber freilich auch für die Erſcheinungen des religiöſen Lebens noch ein Auge und Verſtändnis hat und dem genugtun möchte. Die Geſetze, welche das Natur- und Geiſtesleben beherrſchen, erkennt er an. Aber ſie ſind „der Ausdruck der göttlichen Willenstätigkeit“ (S. 54), da „Gott gerade mit Hilfe der Naturgeſetzlichkeit ſeine beſonderen Abſichten an uns verwirklicht“ (S. 179). Und ſo iſt „der ungebrochene mechaniſche Zuſammenhang ... Mittel zur Verwirklichung der im Weltplan liegenden τέλη“ (S. 115). Der Verfaſſer weiſt dieſen Evolutionismus an allen Stellen, ſo oft er auf ihn zu ſprechen kommt, zurück. Er iſt ihm „rein dogmatiſcher Natur“ und kommt ohne das pſychologiſche Wunder nicht aus (S. 54). Es muß „aus der Mitte des Weltprozeſſes an den Anfang verlegt“ werden (S. 179). Sodann ändert dieſe Theorie gar nichts an der Aufgabe der Forſchung; ihr bleibt die Pflicht, „dem Kauſalnexus nachzuſpüren, genau ſo unbekümmert um höhere Abſichten, wie wenn ſolche gar nicht vorhanden wären“

(S. 115). Es wird an der unerbittlichen Notwendigkeit nichts geändert. Die Welt wird um kein Haar anders, als sie nun einmal ist. Kein einziges Übel verschwindet usw. (S. 179).

Nicht anders ergeht es der liberalen Theologie, um Ritschl und seine Schule gar nicht zu erwähnen (S. 3 ff. 10 ff.). So beweist ihm das Beispiel Fr. Nitzsch's, „daß die neuere dogmatische Theologie in der Regel alles getan zu haben glaubt, was von ihr als Wissenschaft gefordert werden kann, wenn sie nur das sinnenfällige Naturwunder beiseite läßt" (S. 51). Und damit legt er den Finger auf einen Fehler, der der Theologie doch nichts hilft zur Wissenschaftlichkeit. Und „die Dogmatik des liberalen Protestantismus, weit entfernt den christlichen Glauben und das Wissen unseres Zeitalters zu versöhnen" — worauf der sich doch so viel zugute hält und deshalb den Glauben entleeren zu müssen meint — ist „mit letzterer in nicht geringerem Grade zerfallen, als die der Orthodoxie" (S. 52) [1]). Der Verfasser, für den die „rein natürliche Entwicklung" (S. 89) unumstößliche Wahrheit und der „natürliche Zusammenhang" die Hauptsache ist, muß darum auch jeden Dualismus verwerfen, weil er eben diesen „natürlichen Kausalzusammenhang unfehlbar zu bloßem Scheine herabsetzt". „Nicht bloß die wundergläubige, sondern jede mit einem transzendenten Gottesbegriff arbeitende Theologie zerstört den Naturbegriff" (S. 194). Und so dürfen wir es denn auch als ein wertvolles Zugeständnis ansehen, das die positive Theologie, die am Wunder festhält, rechtfertigt, wenn der Verfasser es ausspricht, daß die Idee des persönlichen Gottes das Wunder fordert (S. 194).

Zum Schluß soll es noch besonders ausgesprochen werden, daß wir in dem Buche des Verfassers eine fleißige, verdienstliche Arbeit zu begrüßen haben, die die ernstesten Fragen und Probleme des christlichen Glaubens und der Theologie mit unerbittlichem, scharfem Denken, wenn auch oft einseitig, wieder zur Dis-

1) Vergleiche auch S. 88, wo Braasch als „theologischer Verfasser" hingestellt wird, was den Schein hat, als ob er damit fast gebrandmarkt werden sollte.

kuſſion ſtellt, dazu die wichtigſten in Betracht kommenden, für den Dogmatiker wertvollen Stoffe zuſammenſtellt und die Geſichtspunkte zu ihrer Beurteilung aufſtellt, um ſeine Leſer zur Stellungnahme zu zwingen. Für dieſe ſeine Arbeit und nicht minder auch für ſeine zum Widerſpruch reizende Stellungnahme ſind wir dem Verfaſſer zu Dank verpflichtet. Denn er gibt damit uns Gelegenheit, ja er zwingt uns dazu, uns über unſere eigene Stellungnahme zu den aufgeworfenen Problemen wieder von neuem klar zu werden und uns auf den letzten Grund unſerer Glaubensgewißheit und über die Quelle unſerer religiöſen Kraft zu beſinnen. Dies aber iſt uns immer wieder nötig.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Emendationen zu Hab. 1, 9; Zeph. 1, 14b. 3, 17; Ps. 141, 7.

Von

P. Müller in Thurau bei Großpaschleben.

Zu Hab. 1, 9 konstatiert Marti, Dodekapr., S. 339 die völlige Verderbnis des Textes und bemerkt dann: am ehesten könnte nach LXX [*συντέλεια εἰς ἀσεβεῖς ἥξει, ἀνθεστηκότας προσώποις αὐτῶν ἐξ ἐναντίας*] mit Oort etwas wie פְּנֵיהֶם מְקַדֵּם (resp. יְקַדֵּם) קָמָיו zu lesen sein, das da sagen sollte: „Gegen die, die sich wider sie erheben, gehen sie gerade ins Gesicht vor.“ Weit einfacher erscheint uns קִדְמָה, resp. קִדֵּמָה ... geht vor ihnen her (vgl. Ps. 89, 15 und Wendungen wie Hiob 41, 14: vor ihm her tanzt Verzagen. Nachdem קדמה in קָדִימָה verlesen war, blieb nichts anderes übrig, als das Subjekt in den status constr. zu setzen. In dem rätselhaften מגמת muß ein Wort wie מְהֻמָּה „Bestürzung“ stecken.

Zeph. 1, 14b.

Die übliche Fassung „Horch! der Tag Jahwes. Bitter schreit da [wo?] der Held“ ist längst als unhaltbar bezeichnet worden. Auch die Versionen wußten nichts mit dem Halbvers anzufangen. Martis קרוב יום י׳ הַמַּר צֹרֵחַ גַּם גִּבּוֹר entfernt sich zu stark vom überlieferten Text. Dagegen könnte man diesen beibehalten, wenn

man mit anderer Wortabteilung lieſt קול יום י׳ מר צר חָשׁ מִגִּבּוֹר „horch, der Tag Jahwes iſt unheilvoll; Bedrängnis eilt ſchneller herbei als ein Held“. Vergleiche zu חָשׁ Jeſ. 8, 1.

Zeph. 3, 17.

Lies ſtatt des inhaltlich anſtößigen יחדיש nach Pſ. 45, 2 יְרַחַשׁ er wallt auf.

Pſ. 141, 7.

Die übrigens unbrauchbare Wiedergabe von V. 7a durch die LXX hat wenigſtens das vor MT. voraus, daß ſie כמו סלח mit einem Subſtantiv überſetzt. Offenbar liegt eine Korruption aus כְּמַפָּלֶת vor = πτῶμα „Aas“, Richt. 14, 8. In ובקע בא׳ muß ein Genetiv zu dieſem מסלח ſtecken.

Rezenſionen.

1.

Der Kleine Katechismus D. Martin Luthers nach der Ausgabe vom Jahre 1536 herausgegeben und im Zuſammenhang mit den andern von Nickel Schirlentz gedruckten Ausgaben unterſucht von **Otto Albrecht.** Mit der Photographie einer Katechismustafel. Halle a. S., Verlag der Buchhandlung des Waiſenhauſes, 1905. (123 S. u. 8 Bogen Faksimile-Neudruck.) In Pergament geb. 8 ℳ.

Albrecht iſt von der Überzeugung durchdrungen, daß die aus der Preſſe des Nickel Schirlentz in Wittenberg hervorgegangenen Ausgaben des Kleinen Katechismus' allen anderen zu Luthers Lebzeiten erſchienenen Ausgaben gegenüber den Vorzug verdienen. Schirlentz ſei von Anfang an mit dem Drucke des Kleinen Katechismus beauftragt geweſen, die Textänderungen in ſeinen Ausgaben gingen direkt oder indirekt auf Luther zurück. Mit dieſer Theſe ſteht Albrecht im Gegenſatz zu Knoke, der alle Schirlentzſchen Ausgaben wegen ihrer Ungenauigkeit nur mit Vorſicht benutzen möchte. In ſeiner Beſprechung der vorliegenden Albrechtſchen Publikation („Theologiſche Literaturzeitung" 1905. Sp. 471—475) ſucht er aufs neue das Vertrauen in die Zuverläſſigkeit der Schirlentzſchen Ausgaben zu erſchüttern und weiſt er auf verſchiedene Mängel der Ausgabe von 1536 hin, nach denen es ihm unmöglich ſchiene, den Textänderungen in dieſer Ausgabe eine ſo hohe Bedeutung beizumeſſen oder ſie auf Luther zurückzuführen. Albrecht hat an dieſen und anderen Punkten ſeine Poſition gegen Knoke ausführlich verteidigt in einer etwas weitſchweifig geratenen Artikelreihe im Archiv für Reformationsgeſchichte I, 3; II, 3; III, 3. Es iſt eine Freude zu ſehen, wie die beiden unermüdlichen Gelehrten ſich gegenſeitig kontrollieren und zu überflügeln ſuchen und ſich dadurch gegenſeitig zu größter Akribie, zur Berückſichtigung aller Möglichkeiten und zu ſteter Erweiterung und Vertiefung ihrer Forſchungen

Digitized by Google

antreiben. Ein Urteil darüber, wer im ganzen und einzelnen recht hat, darf ein Nichtſpezialiſt hier ebenſowenig wagen wie etwa in der Johannes- und Franziskusforſchung.

Verſetzen wir uns auf Albrechts Standpunkt und ſuchen wir einen Begriff zu geben von dem, was die höchſt gehaltvolle Einleitung zu dem Neudruck enthält.

Die beiden älteſten, alſo wichtigſten Schirlentzſchen Ausgaben, der hochdeutſche Plakatdruck und die erſte Buchausgabe, ſcheinen unwiederbringlich verloren zu ſein. Für den erſteren Druck bietet einen kärglichen Erſatz das in einer den Morgen- und Abendſegen enthaltenden Foliotafel beſtehende Fragment des niederdeutſchen Plakatdruckes, das G. Rietſchel in der Leipziger Univerſitätsbibliothek gefunden und in dieſer Zeitſchrift 1898, S. 522 ff., neugedruckt hat [1]). Eine ausgezeichnete phototypiſche Nachbildung dieſer Tafel iſt der Albrechtſchen Edition angehängt. Man kann ſich danach eine Vorſtellung machen, wie dieſe Tafeln ausgeſehen haben. Vielleicht findet ſich doch noch die eine oder die andere Tafel einmal irgendwo, etwa in einem aus zuſammengeklebter Makulatur beſtehenden Bucheinband oder — möglicherweiſe mit der Vorderſeite — dem Vorder- oder Rückdeckel eines Foliobandes aufgeklebt. — Zwiſchen den Plakatdruck und die „gemehrte und gebeſſerte“ Buchausgabe von 1529 ſchiebt Albrecht nur eine erſte Buchausgabe ein, die ſpurlos verſchwunden zu ſein ſcheint. Von jener 2. Buchausgabe aber hat ſich ein leider arg verſtümmeltes Exemplar im Germaniſchen Muſeum erhalten, das wahrſcheinlich identiſch iſt mit dem, das Riederer in Altdorf noch vollſtändig geſehen und beſchrieben hat. Albrecht gibt uns ferner einen Überblick über die übrigen Schirlentzſchen Ausgaben und ihre noch erhaltenen Exemplare, wobei er außer der in unſerem Faksimile-Neudruck dargebotenen Ausgabe von 1536 eine Ausgabe von 1543 — die letzte zu Luthers Lebzeiten erſchienene, indes nur ein Nachdruck der Ausgabe von 1542 — nach einem Exemplar der Herzoglichen Bibliothek zu Deſſau zum erſten Male beſchreibt. Ferner muſtert er die anderen wichtigen Ausgaben der älteſten Zeit und zeigt, welche Bedeutung ſie für die Forſchung über die verſchollenen zwei älteſten Schirlentzſchen Ausgaben haben. Jetzt erſt wendet er ſich der Schirlentzſchen Ausgabe von 1536 zu. Er hat ein vollſtändiges Exemplar in der Bibliothek des Königlichen Gymnaſiums zu Thorn und ein ſehr verſtümmeltes in der Herzoglichen Kunſt- und Altertumsſammlung auf der Feſte Koburg gefunden. Der Neudruck, der der Waiſenhausbuch-

1) Mit Recht nimmt Albrecht S. 8 f., Anm. 2 (gegen Hausrath) an, daß Schirlentz erſt den hochdeutſchen, dann den kongruenten niederdeutſchen Plakatdruck hergeſtellt hat. Ebenſo druckte z. B. Ludwig Trutebul in Erfurt einen Sermon des Heinrich von Kettenbach erſt hochdeutſch (Panzer, Annalen II, Nr. 1910), dann niederdeutſch (Ex. Königl. Bibliothek zu Berlin).

handlung alle Ehre macht, erſetzt in der Tat das Original. Die Druckausſtattung: das Format, die Typen, die Randleiſten, die — übrigens wenig paſſenden, ſchlecht gezeichneten und geſchnittenen (Knoke ſagt ſogar: ſchaurig ſchlechten) Bilder werden beſchrieben und dann der Text beſprochen. Durch mühevolle, muſterhaft genaue Kollationierungen iſt Albrecht zu folgenden Reſultaten gekommen: 1. Die Ausgabe von 1536 folgt der nächſtvorangehenden von 1535, ſucht ſie aber zu verbeſſern und zwar teils durch Zurückgreifen auf ältere Drucke (Ausgabe von 1531 oder 1529 + 1531), teils durch Neuerungen; die wichtigſte iſt die, daß im zweiten Gebot zum erſten Male „misbrauchen" an Stelle des herkömmlichen und ſpäter (ſeit 1540) wieder eingeſetzten „vnnützlich füren" erſcheint; dieſe und ähnliche Neuerungen ſeien wohl „nicht ohne Luthers Mitwirkung" vorgenommen, „ſei es, daß er ſie unmittelbar angeordnet, ſei es, daß er den betreffenden Vorſchlägen Rörers oder wer ſonſt Korrektor des Buches geweſen iſt, zugeſtimmt hat" (S. 83 f.) [1]). 2. Andrerſeits leitet die Ausgabe von 1536 eine neue Gruppe von Ausgaben ein; die Ausgaben von 1537 und 1539 ſind im weſentlichen nur Neudrucke der von 1536; eine 3. Gruppe bilden die Ausgaben von 1540, 1542, 1543. — Aus den „Schlußbemerkungen" hebe ich die folgende (S. 96 f.) hervor: Albrecht betont, daß das Wort „Katechismus" an ſich damals nicht ein Buch bedeutete, ſondern ein Buch nur um des „Katechismus" oder Chriſtenlehre benannten Stoffes und Inhalts willen öfter dieſe abgekürzte Bezeichnung erhielt. Wenn alſo Luther gelegentlich ſich als Schüler des Katechismus bezeichne und ſage, er leſe und bete ihn immer noch wie die Kinder, ſo habe er damit nicht ſein Buch bezeichnen wollen, ſondern den Text der überlieferten Hauptſtücke (Vaterunſer, Glauben, zehn Gebote uſw.) und zwar ohne Auslegung. Dem ſcheint jedoch die Tiſchrede Luthers bei Kroker, S. 254 f., Nr. 502 zu widerſprechen. — Schöne Worte ſpricht Albrecht endlich über den bleibenden Wert von Luthers Kleinem Katechismus. Wenn er als den „Herzpunkt" des Büchleins „das aus perſönlicher Lebenserfahrung geborene Zeugnis: Wo Vergebung der Sünde iſt, da iſt auch Leben und Seligkeit" bezeichnet (S. 107), ſo hat er ganz gewiß den Nagel auf den Kopf getroffen.

G. Löſche wird mit Schmerzen den Druckfehler Matthefius S. 8 bemerkt haben.

Zwickau i. S. **O. Clemen.**

1) Vergleiche eine Tiſchrede Luthers vom 21. Dezember 1537: „Catechismus, tabulae, Confessio Augustana etc. mea, non Crucigeri nec Roereri sunt" (Kroker, Luthers Tiſchreden in der Matheſiſchen Sammlung, S. 352, Nr. 667).

Verlag von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Martin Luther.

Eine Biographie

von

D. Theodor Kolde,

ord. Professor der historischen Theologie an der Universität zu Erlangen.

Zwei Bände. Brosch. Mk. 16.—; geb. Mk. 19.—.

Johannes Mathesius.

Ein Lebens- und Sitten-Bild aus der Reformationszeit.

Von

Georg Loesche,

Doktor der Theologie und Philosophie, k. k. o. ö. Professor der Kirchengeschichte in Wien.

Zwei Bände. Brosch. Mk. 16.—.

Die Bullen der Päpste

bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts.

Von

Julius von Pflugk-Harttung.

Brosch. Mk. 14.—.

Evangelische Polemik gegen die römische Kirche.

Von

D. Dr. Paul Tschackert,

ord. Professor der Theologie in Göttingen.

Zweite, verbesserte Auflage.

Brosch. Mk. 8.—.

Ernst Lieber als Parlamentarier.

Von

Martin Spahn.

Brosch. Mk. 1.50; geb. Mk. 2.—.

Dogmengeschichtliche Tabellen.

Von

Prof. Lic. Dr. Johannes Werner in Leipzig.

Dritte Auflage.

Kart. Mk. 1.80.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Ein vorexiliſches Orakel über Edom in der Klageliederſtrophe — die gemeinſame Quelle von Obadja, 1—9 und Jeremia 49, 7—22.

Ein Beitrag zur Löſung des Verwandtſchaftsproblems in beiden Texten

von

Heinrich Bekel, Pfarrer in Schönfeld bei Sandau.

1. Das Problem und ſeine Löſung.

Daß zwiſchen den beiden Edom-Orakeln in Ob. 1—9 und Jer. 49, 7—22 eine enge Verwandtſchaft beſteht, zumal wenn man ſie in der Ordnung Ob. 1—9 und Jer. 49, 14—16. 9. 10. 7 miteinander vergleicht, wird heutigentags von der wiſſenſchaftlichen Kritik einmütig anerkannt.

Über die Löſung dieſes Verwandtſchaftsproblems iſt dagegen zur Zeit noch keine Einigung erzielt, und gehen die Anſichten in zwei Hauptrichtungen auseinander, von denen die zweite ſich wiederum in zwei entgegengeſetzte Annahmen teilt.

Dieſe Hauptrichtungen ſind [1]):

1) Beide Texte ſchöpften aus gemeinſamer Quelle, etwa einem älteren Propheten (Auguſti, Krahmer, Ewald, Meier, Seidel,

1) Eine vollſtändige Aufzählung der Namen der Vertreter dieſer Richtungen iſt hier nicht beabſichtigt.

Weber, Kuenen, Schwally, Kautzsch, Bleeker (Jeremias profetiën tegen de volkeren. Groningen 1894, p. 159 ff.).

2) Der eine hat den anderen benutzt. Und zwar

a) der Jeremiatext ist abhängig von Obadja (Eichhorn, Schnurrer, Rosenmüller, Keil, Jaeger, Hendewerk, Maurer, Hengstenberg, Küper, Caspari, Haevernick, Graf, Delitzsch, Duhm, Cornill [1]), Giesebrecht, Nowack, Marti).

b) Der Obadjatext ist abhängig von Jeremia (Luther, Berthold, de Wette, Knobel, Credner, Bleek, Hitzig, v. Cölln, Reuß, Budde).

Der erste Weg war verfehlt, solange man das ältere Original in Jes. 34. 35; 63, 1—6 suchte. Denn abgesehen von der geringen Ähnlichkeit, beruhte das angebliche hohe Alter dieser Orakel auf Irrtum. Der erste Weg fand auch keine allgemeine Anerkennung, solange man eine verloren gegangene gemeinsame Quelle annahm, und diese Vermutung ihre Stütze nur in den Schlüssen fand, die man aus den Zeitereignissen in Ob. 10 ff. und dessen Anklängen an das Joelbuch auf Ob. 1—9 und sein Verhältnis zu Jer. 49, 7—22 zog.

Größere Zustimmung fand dagegen der zweite Weg, weil hier die Texte selber einen festen Ausgangspunkt gewährten. Aber in der Frage, wer den andern benutzt habe, trennte man sich in zwei entgegengesetzte Lager.

Die Verfechter der Priorität des Obadjatextes wiesen nach, daß Ob. 1—9 ein wohlgeordnetes Ganze darstelle, während der Jeremiatext in seinen mit Obadja harmonierenden Stellen auseinandergestreut, untereinandergeworfen und abgekürzt sei, als wären verschiedenartige Elemente wie Glieder an eine Kette gereiht, oder fanden Obadja gegenüber in Jeremia nur Entlehnungen, Nachahmungen und allgemeine Phrasen.

Dem gegenüber machten die Verteidiger der Priorität des Jeremiatextes geltend, daß in Jer. 49 der Umfang des Orakels inhaltlich besser sei und obendrein scharf geschnittene Klagelieder-

1) Vergleiche besonders Cornill, Das Buch Jeremia, Leipzig 1905, S. 477.

verſe bilde, deren Zuſammenhang in Jer. 49, 7—10, 14—16 urſprünglicher ſei, wie auch der Text in Jer. 49, 15 beſſer als in Ob. 2.

Aber auch die beiden letzten Wege bedeuten noch keine Löſung des Problems, da einer den andern ausſchließt, und die Frage, wer von beiden Recht hat, unentſchieden bleibt.

Denn wenn ſchon Budde [1]) gegenüber dem beinahe einſtimmigen Urteil der neueſten Zeit, daß Obadja die Vorlage für Jer. 49, 7 ff. gebildet habe, mit Sicherheit eine Berichtigung dahin erwartet, daß Ob. 1—9 aus dem fertigen Buch Jeremia mühſam zuſammengepflückt und -geſtückt ſei unter Bevorzugung des Orakels über Edom, in dem der gleiche Gegenſtand behandelt war, — ſo fragt es ſich doch, ob ihm das allgemeine Urteil darin folgen wird, und ſelbſt wenn es der Fall wäre, ob nicht ſpäter doch einmal wieder einer der zuvor genannten Wege den meiſten Anklang finden wird.

Unmöglich kann ſich die Wiſſenſchaft bei dem negativen Ergebnis beruhigen, daß jede der drei genannten Annahmen zu jeder Zeit ihr Recht behaupten wird.

Sollte ſich indes nicht eine Löſung des Problems finden laſſen, welche die drei verſchiedenen Annahmen zu einer einzigen vereinigt, in der alle drei gleichſam in einer höheren Einheit ſich wiederfinden, in der jeder erkennt, daß ſeine Anſicht wohl die richtige war, aber noch nicht ganz, weil auch die beiden anderen ihre berechtigten Momente in ſich bargen?

Dieſe friedliche Löſung wird meines Erachtens mit Hilfe der Klageliederſtrophe erreicht; man muß dieſe nur nicht bloß im Jeremiatext ſuchen und finden, ſondern auch im Obadjatext, wenn ſie hier auch ſehr verſchüttet iſt, ſo daß er mehr nur wertvolles Strophengut darbietet.

Unter Benutzung beider Texte wird ſo ein Orakel über Edom in der Klageliederſtrophe [2]) gewonnen, das beiden als Original zu Grunde lag.

1) Budde, Das prophetiſche Schrifttum, Religionsgeſchichtliche Volksbücher II, 5, S. 61.

2) In den bisherigen Überſetzungen ſind Klageliederverſe bereits geltend

Damit ſind wir bei dem erſten Wege angelangt, der ſich ſonach als wohl berechtigt erweiſt.

Sofern aber in Obadja bis zu dem Punkte, wo das Orakel in V. 7 abbricht, die richtige Reihenfolge gewahrt iſt, während im Jeremiatext mit ihr ein krauſes Spiel getrieben wird, ſofern in Obadja die Strophen inhaltlich beſſer erhalten ſind, während der Jeremiatext öfter zwei Strophen in eine zuſammenzieht und hier auch mehr ſpätere Zuſätze gemacht worden ſind, kommt auch die Annahme 2a zu ihrem Recht.

Sofern endlich in Obadja der Strophenbau faſt verwiſcht iſt, in ihm das Gedicht plötzlich abbricht und nur noch ſein Schluß gebracht wird, in Jeremia dagegen Strophenbau und Umfang des Inhalts beſſer erhalten iſt, zuweilen auch die Textfolge den Vorzug verdient, kommt auch die Annahme 2b zu der ihr gebührenden Geltung.

Eine derartige Löſung des Problems ſoll im folgenden verſucht werden.

2. Die Wiederherſtellung der gemeinſamen Quelle.

Das Orakel, welches die Verfaſſer von Obadja und von Jer. 49, 7—22 jeder in ſeiner Weiſe benutzten, wird gewonnen, wenn wir die Paralleltexte in ihrer Reihenfolge nach Obadja unter dem Geſichtspunkt der Klageliederſtrophe miteinander vergleichen und da, wo wir, weil Obadja verſagt, allein auf den Jeremiatext angewieſen ſind, prüfen, ob und aus welchem Grunde hier Strophen in den Rahmen unſeres Originals hineingehören.

Die 1. Strophe (Ob. 1 und Jer. 49, 14).

Sehen wir von der Eingangsformel in Ob. 1 ab כה אמר אדני יהוה צבאות לאדום, die offenbar vom Verfaſſer von Ob. 10ff.

gemacht worden (wenn auch zum Teil in anderer Zuſammenſetzung und meiſt in anderer Reihenfolge) von Kautzſch (in der Textbibel 1899) für Jer. 49, 14—16; von Duhm (das Buch Jeremia überſetzt. Tübingen und Leipzig 1903) für Jer. 49, 7—9. 19. — Gieſebrecht (Jeremias Metrik am Texte dargeſtellt. Göttingen 1905) bemerkt S. 52 zu Jer. 49, 7—11: wahrſcheinlich Qina. Aber nur in V. 7b. 8b. 9a kommt ſeine Rekonſtruktion mit der unten vorgetragenen überein.

herrührt, ſo tritt uns in beiden Texten die Klageliederſtrophe entgegen. In Jer. 49, 14 iſt ſie beſſer erhalten als in Ob. 1, wo ſie erſt durch Verſetzung des שלח in der 3. und des עליה in den 4. Stichos zuſtande kommt. Auch paßt das בקומה, mit dem die Völker nur einander auffordern können, nicht zu der an ſie ergangenen Botſchaft, die hier mitgeteilt werden ſoll.

Es iſt daher der Jeremiatext für die erſte Strophe zu bevorzugen, nur fragt es ſich, ob er überall in Ordnung iſt. Duhm [1]) zieht das שמעתי in Ob. 1 dem שמענו in Jer. 49, 14 vor. Doch hat die LXX in beiden Texten ἤκουσα. Der 2. Stichos iſt etwas lang und entweder das צור oder das שלוח entbehrlich. Da es in beiden Texten ſich findet und auch die LXX, wiewohl ſie in Obadja περιοχὴν, in Jeremia ἀγγέλους hat, damit wohl beidemale das צור wiedergibt, laſſe ich es beſtehen.

Das in beiden Texten befindliche עליה verbeſſert Duhm in עלית; beidemale aber geht es auf Edom, das als Ländername Femininum iſt, wie ſich auch Jer. 49, 17 dieſelbe Konſtruktion findet.

Nur dann will das עליה nicht paſſen, wenn das לאדום zu Anfang, als vom Verfaſſer von Ob. 10 ff. herrührend, für unſere Strophe fortfällt. Dann weiß man eine ganze Zeit nicht, wer gemeint iſt, auch paßt die Anrede mit Du in Ob. 2 dann nicht recht dazu. Ich vermute daher, daß im Original an Stelle des עליה ein על־אדום zu leſen war, das erſt in עליה verwandelt wurde, nachdem אדום in die Eingangsformel gelangt war.

Die 2. Strophe (Ob. 2. 3ᵃ und Jer. 49, 15. 16ᵃ).

Während der Text von Ob. 2. 3ᵃ weit kürzer iſt und höchſtens in V. 2 Strophenhaftes an ſich hat, treten uns in Jer. 49, 15. 16ᵃ (bis זדון לבך) zwei Klageliederverſe entgegen. So hat Budde (a. a. O.) recht, wenn er den Text von Jer. 49, 15 für beſſer erachtet als den von Ob. 2.

---

1) Das Buch Jeremia, erklärt von B. Duhm (Kurzer Handkommentar zum Alten Teſtament, herausgeg. von Marti XI). Hierauf beziehen ſich auch alle folgenden Zitate aus Duhm.

Duhm, welcher den Jeremia von Obadja abhängig sein läßt, will בארם in באדום verwandeln, mit תסלצחך verbinden, das sonst keinen Sinn gebe, und beides als Glosse ausscheiden, weil es in Obadja fehlt. Für uns liegt hierfür keine Veranlassung vor und gibt תסלצחך, das Rothstein in Kautzsch' Übersetzung des Alten Testaments auch mit „Schauder über dich" wiedergiebt, guten Sinn. Nur das כי am Anfang dürfte, da es in Ob. 2 und auch im Jeremiatext der LXX fehlt, zu streichen sein. Und dürfte man auch noch das הנה streichen, hätte ich auch nichts dagegen.

Die 3. und 4. Strophe (Ob. 3^{b}. 4 und Jer. 49, 16^{b}).

Streichen wir am Schlusse von Jer. 49, 16^{b} das bei den Späteren so beliebte נאם יהוה, das hier wie in Ob. 4 das Ende eines Zitats ankündigt, resp. in letzterem wenigstens eine Naht andeutet, so tritt uns in Jer. 49, 16^{b} eine Strophe entgegen. In Ob. 3$^{a\beta}$ (bis משבתו) findet sich wohl auch ein Distichon, das reiner ist als bei Jeremia, wo der 2. Stichos durch das תסכי überfüllt wird, aber der übrige Obadjatext in 3^{b}. 4 hat wenig Strophenhaftes an sich.

So könnte man die 3. Strophe unseres Orakels im Distichon bei Obadja (מרום etwa mit Duhm in מרים verwandelnd) und im 2. Distichon bei Jeremia (von כי תגביה an) suchen.

Allein erschien mir in ein und derselben Strophe schon das שכני in Verbindung mit der Anrede Du etwas hart, so legte das Distichon in Ob. 3 es nahe, hier noch mehr Strophengut zu vermuten, das den Jeremiatext in wertvoller Weise zu ergänzen schien. Hier tauchte in mir zuerst der Gedanke auf, daß beide Texte aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, und daß vielleicht in Jer. 49, 16^{b} zwei Strophen in eine zusammengezogen sein möchten.

In der Tat lassen sich unter Benutzung von sämtlichem in beiden Texten enthaltenem Gut ohne Künstelei zwei Strophen herstellen, von denen die eine den זדון Edoms in lauter Partizipien schildert, während das Gleichnis vom Nest in erweiterter Ausführung die folgende Strophe bildet, und am Schluß beider

Strophen Frage und Antwort inbetreff des Hinabstoßens einander wirkungsvoll entsprechen.

Dieser Befund ist mir auch ein Hauptbeweis für meine Behauptung, daß beide Texte aus gemeinsamer Quelle schöpften, denn nur so erklärt es sich, daß beide verschiedenartiges Strophengut haben, das sich gegenseitig ergänzt.

Zur Herstellung der 3. Strophe nehmen wir als 1. Stichos Jer. 49, 16^b bis הסלע. Auch den 2. Stichos finden wir bei Jeremia in dem מרום גבעה. Mit dem תפשי, das wir hier streichen, beginnen wir den 3. Stichos und fügen aus dem Obadjatext ואמר בלבו hinzu. Den 4. Stichos bildet die Frage in Obadja: מי יורידני ארץ.

Zur Herstellung der 4. Strophe nehmen wir als 1. Stichos den hinter גבעה folgenden Jeremiatext bis קינך, indem wir nur das כי nach Obadja in אם verwandeln. Den 2. Stichos bildet das ואם בין כוכבים in Obadja, den 3. das in Ob. 4 darauffolgende שים in Verbindung mit dem in Ob. 3^b stehenden מרום שבתי, während der 4. Stichos in dem beiden Texten gemeinsamen משם אורידך besteht.

Die 5. und 6. Strophe (Ob. 5. 6 und Jer. 49, 9).

Vergleichen wir Ob. 5 und Jer. 49, 9 miteinander, so tritt uns in letzterem Text deutlich die Strophe entgegen, wenn auch der 3. Stichos etwas kurz ist. In Ob. 5 erscheint wohl auch zuerst ein Klageliedervers (bis לילה), aber sonst ergibt sich keine rechte Strophe. Der Text ist hier offenbar in ziemlicher Unordnung, denn die Gleichnisse von den Winzern und Dieben stehen in umgekehrter Ordnung, das איך נדמיתה „unterbricht störend den Text“ (so Marti in Kautzschs Übersetzung), und die Frage הלא im Winzergleichnis gibt keinen rechten Sinn; offenbar war das Gegenteil beabsichtigt, daß sie keine Nachlese übrig lassen, wie dies der Jeremiatext ergibt.

So könnte man geneigt sein, die 5. Strophe in Jer. 49, 9 zu suchen.

Allein die Erfahrung, die wir schon in der 3. und 4. Strophe machten, legt die Vermutung nahe, daß der Jeremiatext auch hier

wieder zwei Strophen in eine zuſammengezogen haben könnte und der Obadjatext auch noch Strophengut in ſich bergen möchte.

Hier zeigte das איך נדמיתה, das offenbar an falſche Stelle geraten iſt, den rechten Weg.

Beide Texte gewähren bei oberflächlicher Betrachtung den Anſchein, als ob in ihnen die beiden Gleichniſſe eine Einheit bilden und als ob ihnen dann erſt eine gemeinſame Nutzanwendung auf Edom folgte. Wie aber nun, wenn jedes Gleichnis urſprünglich ſeine beſondere Nutzanwendung hatte, wenn der Jeremiatext die richtige Folge der Gleichniſſe bot, Obadja aber den richtigen Text in ſich barg?

In der Tat kommen auf dieſe Weiſe zwei Strophen zuſtande. Für die 5. Strophe ergibt ſich als 1. und 2. Stichos das Winzergleichnis nach Jer 49, 9 (bis עוללות). Daran fügt ſich als 3. und 4. Stichos Ob. 6, deſſen Text ſich ja auch dem in Ob. 5 noch geſtellten Winzergleichnis unmittelbar anſchließt und das für die Klagelieder charakteriſtiſche איך enthält. So wird das Winzergleichnis paſſend auf das Durchſuchen der Verſtecke Edoms angewandt.

Die 6. Strophe begann dann mit dem Diebesgleichnis in der Faſſung von Ob. 5ᵃ, 1. und 2. Stichos bis לילה. Danach braucht man dann nur noch in Ob. 5 das הלא יגנבו דים in den 3. und das איך נדמיתה in den 4. Stichos zu rücken, und die Strophe iſt fertig.

Jedes Gleichnis ſchließt ſo mit einem איך und folgender Klage, und die letztere findet ihre weitere Illuſtration in Ob. 7.

In dieſem Tatbeſtande haben wir zugleich einen weiteren Beweis dafür, daß ſich beide Texte ergänzen, alſo aus gemeinſamer Quelle geſchöpft haben.

Die 7. Strophe (Ob. 7; Jer. 49, 10).

In Ob. 7 treten uns zum Teil unvollkollkommen drei Klageliederverſe entgegen. Der erſte bis בריתך, der zweite bis שלמיך, der dritte bis תבונה בו.

Von dieſen aber ſcheidet das zweite aus, weil es dem Klagelied der judäiſchen Königsfrauen Jer. 38, 22 entſtammt. Offenbar

urſprünglich Randbemerkung eines Leſers, den das אנשי בריתך daran erinnerte, iſt es dann in den Text gekommen. Damit erledigt ſich dann auch zugleich Buddes Hauptargument dafür, daß Obadja mühſam aus dem fertigen Jeremiabuch zuſammengeſtückt ſei.

Zieht man nun den 1. und 3. Vers zuſammen, ſo hat man eine Strophe, die ſich als ſiebente paſſend an das איך נדמיתה am Schluß der 6. Strophe fügt.

Freilich iſt der 1. Stichos zu kurz, der 3. zu lang, zudem ſchwebt das לחמך völlig in der Luft. Zieht man es zum 1. Stichos, ſo iſt der Versbau gewahrt und zugleich gibt es guten Sinn. Die falſchen Freunde haben Edom ſo ausgeplündert, daß es um ſein Brot zur Grenze gehen muß. Das לחמך, das die LXX nebenbei nicht hat [1]), wäre dann eine Art casus pendens „Was dein Brot anlangt, bis zur Grenze ſenden dich alle Männer deines Bundes". Bei der Herſtellung von Strophe 5—7 haben wir den Jeremiatext, der auf das Winzer- und Diebesgleichnis in Jer. 47, 10 folgt, bisher nicht berückſichtigt. Und doch müſſen wir noch die Frage beantworten, ob hier noch ſolches Strophengut aus dem Original vorliegt, das Obadja nicht hat, das ſich aber eng an den dortigen Gedankenkreis anſchließt, oder ob Jer. 47, 10 nur einen Paralleltext zu Ob. 6. 7 in überarbeiteter Geſtalt darbietet.

Eine Verwandtſchaft zwiſchen beiden Texten iſt offenbar vorhanden, nur mit dem Unterſchied, daß, während Ob. 6 das Winzergleichnis auf Edoms durchſuchten Zuſtand anwendet, Jer. 49, 10 eine Rede Jahwes einführt, daß er dieſen Zuſtand veranlaßte, der dann allerdings faſt mit denſelben Worten geſchildert wird.

Man könnte in V. 10ᵃ (bis מסתריו) einen Klageliedervers vermuten, der ſich, weil von Edom in 3. Perſon die Rede iſt, als weitere Nutzanwendung an die Ausſage über die Winzer ſchließen könnte. Dann wäre das 2. Diſtichon in V. 10ᵇ zu ſuchen.

---

1) Nach Wellhauſen, Kleine Propheten ³, S. 212, iſt es aus den drei letzten Buchſtaben des vorhergehenden Wortes entſtanden und daher zu ſtreichen.

Hier lieſt die LXX: ὥλοντο διὰ χεῖρα ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ γείτονος αὐτοῦ, einen Text, der ſich vom maſoretiſchen nicht wenig unterſcheidet, aber ſich in ſeinem Gedankengehalt eng an Ob. 7 anſchließt.

Vorausgeſetzt, daß die LXX den richtigen Text hat, erhalten wir nach Streichung des כחבה לא יוכל, welches dann eine ſpätere Erweiterung ſein müßte, das 2. Diſtichon, ſo daß dann die Strophe lautete: „Denn ich deckte Eſau auf, legte blos ſeine Verſtecke; Es iſt verwüſtet von dem Arm ſeiner Brüder Und Nachbarn und iſt nicht mehr.“

Allein ganz abgeſehen davon, daß durch dieſe neue Strophe, die dann zwiſchen der 5. und 6. einzuſchieben wäre, beide Gleichniſſe ziemlich auseinander kämen und an Wirkung verlören, daß ferner faſt derſelbe Gedankeninhalt wie in Ob. 6 ermüdend wirkte, und daß endlich die Betonung, daß Jahwe es iſt, der dieſen Zuſtand herbeiführte, eigentlich überflüſſig erſcheint, nachdem dieſer Gedanke ſchon in der 1. und 2. Strophe hinreichend ausgeſprochen war, — fragt es ſich doch ſehr, ob die LXX wirklich im Beſitz des richtigen Textes war. Sie kann auch auf anderem Wege zu dem „verwüſtet durch den Arm ſeiner Brüder und Nachbarn“ gekommen ſein. Im Diebesgleichnis las ſie ידם ſtatt דרם, und da lag es nahe, daß ſie bei der Anwendung des Gleichniſſes ein זרע vermutete. Gegen den Text der LXX ſpricht auch das אינכו. Wenn von ganz Edom ausgeſagt wurde, es iſt nicht mehr, ſo war damit das Orakel zu Ende in der Weiſe von Ob. 8. 9. Nur mühſam ſucht die LXX den Ausweg aus dieſer Kalamität, indem ſie das אינכו zu V. 11 zieht: Und nicht iſt ein Überbleiben Deiner Waiſen.

Betrachtet man den ganzen Aufbau des Jeremiatextes bis hierher, ſo ſcheint der M. T. das Urſprünglichere zu haben. Der Verfaſſer von Jer. 49, 7—22 hatte zuerſt V. 7 und 8 als entlehntes Gut gebracht. Die Ankündigung in V. 8 „Das Verderben Eſaus bringe ich über es“ legte es ihm nahe, dieſes unter Benutzung der Gleichniſſe von den Winzern und Dieben zu ſchildern. Dann brachte er die Nutzanwendung in Anlehnung an Ob. 6, legte ſie aber entſprechend dem „Das Verderben Eſaus

bringe ich über es" Jahwe in den Mund. Er hätte nun die Gedanken von Ob. 7 verwerten müſſen, aber er wollte danach V. 12 bringen. Zur Überleitung paßte ihm Ob. 7 nicht; er mußte eine Wendung finden, die gewiſſermaßen auf das Schickſal der Dedaniter V. 8 zurückkam. So entſtand der M. T. von Jer. 49, 10^b, der in die Vernichtung der Brüder und Nachbarn auch Edoms Nachkommenſchaft mit einſchloß. Trotzdem der maſoretiſche Text nur von einer partiellen Vernichtung der Edomiter redete, veranlaßte dies doch einen Späteren, durch V. 11 die Unheilsweisſagung abzuſchwächen, ſei es, daß er, wie Duhm will, an den Einfall Hyrkans dachte, der die Edomiter zur Beſchneidung zwang, oder aus ſonſtigem Grunde.

Dieſe Erwägungen veranlaßten mich, in Jer. 49, 10 nur eine freie Bearbeitung des Inhalts von Ob. 6. 7 zu ſehen, die für unſere gemeinſame Quelle weiter nicht in Betracht kommt.

Die 8. Strophe (Jer. 49, 7 [Ob. 8. 9]).

Der Obadjatext, den wir in der Strophenfolge bisher unſerem Orakel zugrunde legten, läßt uns von jetzt ab im Stich. Er bricht V. 7 mit dem אין תבונה בו plötzlich ab, um mit dem ſo beliebten und offenbar vom Verfaſſer von Ob. 10 ff. herrührenden Eingangsformel נאם יהוה ביום ההוא in V. 8 und 9 eine kurze kraftvolle Ankündigung der Vernichtung der Weisheit in Edom und der gänzlichen Ausrottung der Themaniter folgen zu laſſen. Wir haben hier ohne Zweifel den Schluß unſeres Orakels vor uns, ob im Original oder in überarbeiteter Geſtalt, bleibe zunächſt ununterſucht.

Unmöglich aber kann ſich dieſer Schluß urſprünglich an Ob. 7 angefügt haben. Schon die Formel נאם יהוה kündet hier eine Naht an, als würde ein Zitat gebracht, das früher in anderem Zuſammenhange ſtand. Sodann erſcheint dieſe ſchwere Gerichtsdrohung durch das, was bisher von Edom ausgeſagt war, noch nicht hinreichend motiviert. Der Mangel an Einſicht, der ſich in dem Nichterkennen der geſtellten Fallen offenbart, kann die Notwendigkeit einer völligen Vernichtung noch nicht bedingen. Endlich iſt das am Schluß auftauchende Theman unverſtändlich, wenn

nicht ſchon vorher von dieſer edomitiſchen Landſchaft in Verbindung mit der תבונה etwas ausgeſagt war. Es müſſen alſo im Original zwiſchen Ob. 7 und 8 noch verſchiedene Strophen geſtanden haben, die der Verfaſſer von Ob. 10 ff., ſei es in beſtimmter Abſicht oder ohne ſolche, fortgelaſſen hat. Bezüglich dieſer Strophen ſind wir allein auf den Jeremiatext angewieſen, und hat es ſeine Schwierigkeiten, aus der Fülle des hier noch vorhandenen Textes die richtigen herauszufinden.

Zunächſt freilich gibt uns Ob. 7 und 8. 9 noch einen Fingerzeig und weiſt uns auf Jer. 49, 7 als Fortſetzung hin, wo im Anſchluß an das אין תבונה בו nach dem Verbleib der edomitiſchen Weisheit gefragt und insbeſondere auch die Landſchaft Theman erwähnt wird. Eine Stütze empfängt dieſe Annahme möglicherweiſe durch das הלא, mit dem Ob. 8 ziemlich abrupt anhebt, das etwa dem האין in Jer. 49, 7 entſpricht. Faſt ſcheint es, als habe der Verfaſſer von Ob. 10 ff. zuerſt noch die in Jer. 49, 7 enthaltene Strophe bringen wollen, ſei aber dann davon abgekommen, oder als habe er dieſe Frage aus Verſehen aus dem Original noch mit abgeſchrieben.

Haben wir ſo in Jer. 49, 7 die 8. Strophe vor uns, in der natürlich die vom Verfaſſer von Jer. 49, 7—22 herrührende Eingangsformel כה אמר יהוה צבאות zu ſtreichen iſt, ſo iſt ſie uns doch nur unvollkommen erhalten. Entweder fehlt der 2. Stichos ganz, oder falls man בתימן in ihn verſetzen wollte, iſt er zu kurz Man könnte hier den Ausfall von תבונה nach Ob. 7 vermuten und den 1. Vers ergänzen: Iſt nicht mehr vorhanden Einſicht und Weisheit in Theman? Indeſſen eine genauere Prüfung des Textes der LXX ergab, daß dieſe uns den 2. Stichos aufbewahrt hat, wenn er auch an das Ende gerutſcht iſt und damit ſein Suffix verändert hat. Ich meine das ἠπατήθη ὁ τόπος αὐτῶν, mit dem in LXX V. 8 beginnt, das aber inhaltlich noch völlig zu V. 7 gehört. Ich kann daher die Anſicht Duhms und anderer nicht teilen, daß die LXX mit obigem Sätzchen das נסר הסגר im Anfang von V. 8, das ſie nicht hat, habe wiedergeben wollen, weil ſie aus dem Konſonantentext obige Meinung herausgeleſen habe. Ich halte es daher auch für irrelevant, ob man durch Re-

vertierung des ἡπατήθη uſw. das נסו התנו wiedergewinnt. Ich überſetze den Satz der LXX durch נִבְגְּדָה מְכֹנָתָהּ und ſetze es in den 2. Stichos unſerer Strophe, ſo daß hier bezüglich der תכנה gefragt wird: Iſt treulos verlaſſen ihre Stätte? Ich halte damit an dem ἀπατάω der LXX feſt, ohne mich auf das πατέω von Hitzig, Schwally, Gieſebrecht einzulaſſen, da es nicht daſteht.

בגד irreführen, betrügen, dann treulos verlaſſen ſcheint mir das ἀπατάω beſſer wiederzugeben als das גְּסוּת, das Duhm vorſchlägt. סות hat doch mehr die Bedeutung von anreizen oder mit נס von verſtoßen. Wir müßten dann ſchon מִמְּכֹנָתָהּ leſen und entfernten uns damit von dem Wortlaut der LXX. Wenn Duhm für מִבְּנֵי יְצָהָר lieber מִבְּנֵי צֵאת lieſt, habe ich dagegen nichts einzuwenden, wenn auch die LXX ebenfalls unſeren M. T. geleſen zu haben ſcheint.

Die 9. Strophe (Jer. 49, 8).

Im Jeremiatext ſchließt ſich an V. 7 der 8. Vers. Die iſolierte Stellung, die ſie beide einnehmen, weil ſich in V. 9 die unſer Orakel benutzende Hand des Bearbeiters ſpürbar macht, der das in V. 8 erwähnte Verderben Eſaus ſchildern will, weiſt beide Verſe aufeinander an. Befremdlich könnte hier das plötzliche Auftreten der Dedaniter erſcheinen und die Vermutung der Entlehnung aus einem Dedaniterorakel nahe legen. Aber das Befremdliche kommt doch wohl daher, daß der Bearbeiter V. 8 durch ſeine Anfügungen von V. 9 ab aus ſeinem urſprünglichen Zuſammenhang gelöſt hat. Außerdem tritt uns hier eine Strophe entgegen.

Der 1. und 3. Stichos ſind etwas lang, und auf jeden Fall hat der Text gelitten.

Beim 1. Stichos befremdet es zunächſt, daß auf den Imperativ נסו die Perfekte התנו und התעמיקו folgen, und daß zu erſterem die Suffixe der 3. Perſon nicht paſſen, die ſich doch ſchwerlich auf Eſau beziehen können, ſondern allein auf Dedan.

Die LXX hat zwar nur das 3. Verbum, aber dasſelbe im Imperativ und dem entſprechend punktiert Cornill (in der Regen-

bogenbibel), Rothſtein (bei Kautzſch) הַעֲמִיקוּ wie er auch das הִשְׁבוּ als Imperativ auffaßt.

Damit iſt aber die Differenz zwiſchen der Anrede „ihr“ und den Suffixen der 3. Perſon nicht gehoben.

Aus dem Grunde bevorzugt Duhm die Perfekte, lieſt יָשְׁבוּ und punktiert beim folgenden Verb nach Analogie von Jer. 46, 5. 21; 47, 3; 49, 24 das hiphil הֵחֲתּוּ.

Daß bezüglich dieſer Verba die verſchiedenen Texte ſehr geſchwankt haben, bezeugt die Parallele Jer. 49, 30, wo der M. T. ſtatt הֵחֲתּוּ neben נָסוּ und הֶעְמִיקוּ ein נוּדוּ hat, während die LXX den maſoretiſchen Text von Jer. 49, 8 las: *φεύγετε, ἀναστατώθητε, ἐμβαθύνατε.*

Die Häufigkeit des נָסוּ und הֵחֲתּוּ ſpricht dafür, daß dieſe Verba bei den ſpäteren Bearbeitern ſehr beliebt waren, und ich möchte daher faſt annehmen, daß der LXX-Text von Jer. 49, 8 uns den urſprünglichen Text darbietet, ſofern er das נָסוּ הֵחֲתּוּ gar nicht hat. Nur in der Imperativpunktation irrte die LXX, wie dies ihr *ἑαυτοῖς* verrät, wo ſonſt doch ein *ὑμῖν* zu erwarten wäre.

Dieſes *ἑαυτοῖς* wäre dann durch לָהֶם etwa wiederzugeben, wenn nicht der Paralleltext in Jer. 49, 30 mit ſeinem בִּיאֵר das richtige hat. Ich möchte dies letztere bevorzugen. Fraglich könnte es noch erſcheinen, wie das הֶעְמִיקוּ aufzufaſſen iſt. „Sie haben tief gemacht das Wohnen“ kann man in dem Sinne verſtehen: Sie ſind ins Grab geſunken. Vielleicht hat es der Verfaſſer von Jer. 49, 7—22 ſo aufgefaßt; wenigſtens ſcheint das אִרְגְּזוּ in V. 10 dafür zu ſprechen.

Sieht man aber V. 12 als Fortſetzung von V. 8 an, wo von einem noch fortdauernden Kelchtrinken die Rede iſt, ſo verdient doch die landläufige Auslegung „ſie haben ſich in Schluchten und Erdlöchern verborgen“ den Vorzug.

Ungewiß iſt es auch, ob im 3. Stichos der Text ganz in Ordnung iſt, ob das עָשׂוּ nicht erſt eingeſetzt wurde, einerſeits um die Erwähnung der Dedaniter zu motivieren, anderſeits um Eſaus Verderben ſchildernd daranſchließen zu können. In mancher Beziehung würde die Parallele Jer. 46, 21 כִּי יוֹם אֵידָם בָּא עָלֵיהֶם eine Stütze hierfür ſein.

Die LXX hat das עשו gleichfalls nicht, ſondern las dafür ὅτι δύσκολα ἐποίησεν, alſo ſtatt עשו eine Form von עשה und zieht den Text, der von הבאתי an folgt, zum folgenden.

Aber dieſer Text befriedigt in keiner Weiſe, und ich laſſe darum den M. T. hier beſtehen.

Nach dem zuvor ſchon Ausgeführten haben wir die Fortſetzung von Jer. 49, 8 in V. 12 zu ſuchen, der ſich in der Tat inhaltlich und ſtrophiſch ſehr gut anſchließt.

Die 10. Strophe (Jer. 49, 12).

In Jer. 49, 12 tritt uns eine Strophe entgegen, ſobald wir den Schluß לא תנקה כי שתה תשתה ſtreichen.

Er rührt offenbar vom Verfaſſer von Jer. 49, 7—22 her, ſei es, daß er ihn ſelbſt verfaßt oder in Anlehnung an Jer. 25, 28. 29 gebildet hat, indem wir es dahingeſtellt ſein laſſen, wer von dem anderen abhängig iſt.

Durch die Strophe in Jer. 49, 12 tritt 49, 8 erſt in das rechte Licht. Dedan, das irgendwie in einem vaſalliſchen [1]) oder freundnachbarlichen Verhältnis zu Edom geſtanden haben muß, iſt, ſofern M. T. richtig iſt, von derſelben Kataſtrophe, die Edom der Ausplünderung durch falſche Freunde preisgab, oder die Edom eventuell noch bevorſteht, in noch härterer Weiſe betroffen worden, daß es ſich in entlegenen Schlupfwinkeln verbergen muß. Vers 12 folgert nun: Haben ſie, die unſchuldig in die Kataſtrophe mitverſtrickt wurden, ſo ſchwer leiden müſſen, wollteſt du da leer ausgehen? Dedan wird ſo den Edomitern als warnendes Beiſpiel vor Augen geführt. Sein Schickſal hätte ihnen die Augen öffnen müſſen über die ihnen ſelber drohende Gefahr. Daß dies nicht geſchah, iſt zugleich eine wirkſame Illuſtration der Tatſache, daß Themans Weisheit wirklich untergegangen iſt.

Duhm ſieht in 49, 12 die Stelle Jer. 25, 27—29 auf die Edomiter angewandt und will in denen, denen es nicht gebührte, den Kelch zu trinken, die Juden ſehen. So ſagt er bei Erklä-

1) Ez. 25, 13: Jahwe will Edom ausrotten und es wüſte machen von Theman bis gen Dedan (wenn dieſe Stelle nicht von der unſeren abhängig iſt).

rung genannter Stelle, der Verfaſſer von 49, 12 behaupte keck, den Juden habe es nicht einmal gebührt, den Kelch (des Exils) zu trinken, eine förmliche Klimax hochmütiger Selbſtſchätzung.

Allein, wenn V. 12 ſich auf die Dedaniter bezog, ſo trifft genannter Vorwurf für unſer Original nicht zu. Aber ich glaube auch nicht, daß der Verfaſſer von Jer. 49, 7—22, als er V. 12 mit der Formel כי כה אמר יהוה als Zitat eines älteren Gottesſpruches einführte, dabei an die Juden dachte, ſondern an die, welche er V. 10 genannt, Edoms Nachkommen, Brüder und Nachbarn.

Ich glaube ferner auch nicht, daß Jer. 49, 12 in ſeinem ſtrophiſchen Teile von Jer. 25, 27 ff. abhängig iſt. Allerdings kehren an letzterer Stelle zum Teil dieſelben Wendungen wieder, wie הכס, לשתות und שתה תשתה, aber es iſt kaum anzunehmen, daß der Verfaſſer von Jer. 49, 7—22 aus der langatmigen Ausführung in Jer. 25, 27 ff. ſo kurzen packenden Inhalt herausgezogen und aus ihm gar eine Strophe gebildet habe. Weit eher glaube ich, daß Jer. 49, 12 die Priorität zukommt und daß unſere Strophe dem Verfaſſer von Jer. 25, 27 ff. die Anregung zu ſeiner Ausführung gab, wie ſie auch Ob. 16 leiſe durchſchimmert.

Zielte unſere 10 Strophe ſo ſchon auf das bevorſtehende Unheil hin, ſo iſt zu erwarten, daß in unſerem Original nun ſeine Ankündigung erfolgte. Eine ſolche liegt in Ob. 8. 9 vor. Ob im Original, würde davon abhängen, ob ſich eine Parallele hierzu in unſerem Jeremiatext findet, die auch von der Vernichtung der Weisheit in Edom und der Ausrottung der Themaniter redet. So viel ſonſtige Unheilsweisſagungen über Edom ſich ſonſt hier auch finden, wenn wir von dem leiſen Anklang in 49, 22 „Helden Edoms“ abſehen, eine direkte Parallele findet ſich nicht.

Dagegen finden wir in V. 20a einen Text, in dem Edom und Theman zum Hören aufgefordert werden, und es liegt nahe, dieſen als Fortſetzung für unſer Orakel zu reklamieren.

Die 11. Strophe (Jer. 49, 20a).

In Jer. 49, 20a tritt uns eine Strophe entgegen, deren 2. Stichos allerdings etwas lang iſt.

Daß dieſe Strophe urſprünglich zu unſerem Original gehörte, empfängt eine gewiſſe Stütze durch das Hazororakel Jer. 49, 30ff. Denn nachdem hier zuerſt der Inhalt von Jer. 49, 8 auf Hazor zugeſchnitten war, heißt es von Nebukadrezar ganz in den Ausdrücken von V. 20a יזין עצה und חשב מחשבה, ein Zeichen, daß in dem Original, das auch dieſes Orakel benutzte, und das offenbar das unſrige iſt, auch der in Jer. 49, 8 und 20a erhaltene Text nicht weit auseinander geſtanden haben kann.

Wirkungsvoll ſchließt ſich unſere Strophe an die vorhergehende. Nach der Frage: Und du da wollteſt leer ausgehen? die feierliche Aufforderung: Höret den Ratſchluß Jahwes! die jedenfalls hier viel wirkungsvoller iſt als inmitten des Abſchnittes Jer. 49, 19—22 und in der von ihm abhängigen Parallele 50, 44—46, wo ſie eigentlich den Zuſammenhang unterbricht. Denn nachdem in V. 19 Jahwe gedroht hat, daß er vergleichbar einem Löwen aus dem Jordandickicht irgend jemand hinwegjagen wolle, und er bei ſich geſprochen, daß ihm niemand widerſtehen könne, erſcheint das „Höret den Ratſchluß Jahwes“ ziemlich unmotiviert, denn V. 19 brachte ja ſchon dieſen Ratſchluß zum Teil zum Ausdruck. Ebenſo fällt das plötzliche Auftauchen Themans an ſo ferner Stelle auf. Von V. 7 ab hatte man nichts mehr von ihm gehört, V. 13 war von Bozra, V. 17. 18 von Edom im allgemeinen die Rede, V. 19 bleibt infolge verderbten Textes das Objekt unbekannt, und Duhms Verbeſſerung des איתן in אילים würde auf die Edomiter oder deren Fürſten gehen, die dann etwa V. 20b und 21 auch im Auge hätte, während V. 22 wieder Bozra und die Helden Edoms erſcheinen. So macht es den Eindruck, als wäre V. 20a hier nur eingeſchoben, damit auch Theman noch eine Strafankündigung abbekomme, da der Verfaſſer von Jer. 49, 7 bis 22 von einer Wiedergabe des Inhaltes von Ob. 8. 9 abgeſehen hatte oder dieſem Text die völlig umgearbeitete Geſtalt von V. 22 zu geben beliebte, weil die hier verwendeten Bilder dem Geſchmack der Zeit entſprachen.

Die 12. Strophe (Jer. 49, 19).

Es fragt ſich, ob wir dieſe in Ob. 8. 9 zu ſuchen haben, die durchaus ſtrophiſchen Charakter haben und die Strafankündigung

über Theman zum Abſchluß bringen, oder ob erſt noch eine Strophe hierzu den Übergang vermittelte, wie auch das ודאבדתי in Ob. 8, wenn das ו nicht vom Verfaſſer von Ob. 10ff. herrührt, darauf hinweiſen könnte. Wir haben uns darauf den Jeremiatext noch weiter anzuſehen.

Hier kann zunächſt V. 13 nicht in Frage kommen. Es fehlt der Strophenbau, und der Vers bewegt ſich nach Duhm in den bekannten Wendungen der Ergänzer. In der Tat ſind gewiſſe ſtereotype Formeln und ein Schwelgen in gehäuften Ausdrücken ein Charakteriſtikum ſpäterer Zeit. So finden ſich in V. 13 Wendungen, denen wir immer wieder begegnen, z. B. Jer. 25, 12 das Chaldäerland zur ewigen Wüſte machen, und Jer. 25, 18 kehrt das לחרבה לשמה לשרקה ולקללה faſt wörtlich wieder. Auch Bozra, das in unſerem Original bisher nicht erwähnt wurde, weiſt auf ſpätere Zeit, da es erſt im 5. oder 4. Jahrhundert nach Einnahme der alten Hauptſtadt Sela durch die Nabatäer an deren Stelle trat.

Auch V. 17 kommt für uns nicht in Betracht. Es fehlt die Strophe und er redet die Sprache der Späteren. Faſt wörtlich kehrt der Vers Jer. 19, 18 wieder und in 50, 13, und ſämtliche Stellen ſind nach Duhm Erweiterung des echten Jeremiaverſes 18, 16.

Ähnlich ſcheint es auch mit Jer. 49, 18 zu ſtehen, deſſen Inhalt 50, 40 ebenfalls verwertet iſt und ſich hier wie dort als Entlehnung aus Am. 4, 11 und Deut. 29, 22 erweiſt. So bleibt für die Unterſuchung nur noch der Abſchnitt Jer. 49, 19—22 übrig.

Zunächſt V. 22 iſt keine Strophe und auch erſt durch allerlei Entlehnung zuſtande gekommen. Das Gleichnis vom Adler kehrt faſt wörtlich Jer. 48, 40 wieder und das Bild von der Frau in Kindesnöten unzähligemale.

V. 20^b und 21 haben ebenfalls nichts Strophenhaftes an ſich und paſſen auch inhaltlich nicht in unſer Orakel hinein.

So bleibt nur V. 19 übrig, der in ſeiner erſten Hälfte ſtrophiſchen Charakter hat. Aber hier iſt der Text derart verderbt, daß der Sinn kaum zu verſtehen iſt und man kaum weiß, worum es ſich handelt.

Statt des Nachsatzes, der von rechtswegen das Gleichnis vom Jordanlöwen auf Jahwe anwenden muß, folgt ein Satz mit כי, das איתן ist durchaus unverständlich und der Satz „wer erwählt ist, den setze ich darüber" gibt erst recht keinen Sinn. Auch geht in keiner Weise aus dem Zusammenhang hervor, wen Jahwe von der immerprangenden Aue hinwegjagen will.

Duhm sucht sich dadurch zu helfen, daß er, bewogen durch das *Αἰθαμ* der LXX in der Parallele 50, 44 statt איתן ein אילים (Widder) liest, das כי in כן und nach 50, 44 das אריצנו in אריצם verwandelt, indem er ferner das „wer erwählt ist, den setze ich darüber" in וּמִי בָחוּר אֵלַי וְאֶפְקֹד verbessert und zum Folgenden zieht. Aber der durch diese Korrektur gewonnene Sinn des Textes („und wer ist der Jungmann, der gegen mich aufgestellt wäre") paßt dann so gut wie gar nicht in den Gedankenkreis unseres Orakels hinein.

Ich habe daher lange Zeit nicht gewagt, V. 19 für dasselbe in Anspruch zu nehmen, wenn auch das Strophische darin Entlehnung aus einem älteren Orakel sein mochte. Erst eine befriedigendere Erklärung des Textes von V. 19 hat mich bewogen, V. 19* denn doch noch für unser Orakel in Betracht zu ziehen.

Es ist zunächst keine Frage, daß die ganze Unebenheit des Textes durch das כי ארגיכה verursacht wird. An Stelle dieses Satzes mit כי erwartet man eher einen einfachen Nachsatz, der das Gleichnis vom Jordanlöwen auf Jahwe anwendet.

Auch die LXX gibt das כי ארגיכה mit *ὅτι ταχὺ*; hier aber erweckt der Text mehr als der masoretische den Eindruck, als wäre der Satz *ὅτι ταχὺ ἐκδιώξω αὐτοὺς ἐπ' αὐτῆς* eine Art parenthetischer Einschub, und als sollte das *καὶ τοὺς νεανίσκους ἐπ' αὐτὴν ἐπιστήσεται* den eigentlichen Nachsatz bringen. Je genauer man zudem das כי ארגיכה betrachtet, desto mehr erscheint es aus dem Anfang כארית יעלה durch Dittographie entstanden zu sein. Eine bloße Streichung desselben führt aber noch nicht zum Ziele. Da legt es der Eindruck, den die LXX erweckte, nahe, das erste Verb des Nachsatzes in dem אפקד zu suchen und dieses mit אל ברה איתן zu verbinden. Dadurch wird das vermißte Objekt gewonnen und seine Beziehung zu dem אריצנו hergestellt.

Erſt als die Dittographie in den Text geriet, gab das אפקד an ſeiner Stelle keinen Sinn, weshalb es hinter אריצנו geſtellt und ihm ein אליה ſubſtituiert wurde, während das בחור, das vielleicht urſprünglich zu dem כי מי כמוני gehörte, dazu gezogen wurde.

Wäre ſo der erſte Nachſatz in einem אל־נוה איתן אפקד zu ſuchen, ſo iſt doch ohne befriedigende Erklärung des איתן die Schwierigkeit noch nicht beſeitigt.

איתן Dauer gibt keinen Sinn zumal im Hinblick auf das אריצנו. Man erwartet hier vielmehr einen Eigennamen, auf den es ſich bezieht. Nehmen wir die LXX zuhilfe, ſo ergibt ſich in den verſchiedenen Handſchriften derſelben ein wunderlicher Wechſel der Schreibweiſe.

Zunächſt lieſt ſie 49, 19 bald אתם, bald איתם, bald אמת; in der Parallele 50, 44 neben איתן auch איתם, עיתן und עימת.

An das אתם in Ex. 13, 20 und Num. 33, 6, das Israel bei ſeinem Auszuge aus Ägypten berührt, bevor es zum Schilfmeer kommt, oder an die jenſeits desſelben ſich hinziehende Wüſte Etham iſt hier ſchwerlich zu denken, und ebenſo wenig an das עיטם, das 1 Chron. 4, 6 als Ort im Stamme Juda, 1 Chron. 4, 32 als ſolcher im Stamme Simeon, 2 Chron. 11, 6 als von Rehabeam erbaute feſte Stadt oder Jud. 15, 8. 11 als Aufenthaltsort Simſons erſcheint.

Vielmehr legt es der Wechſel in der Schreibweiſe der LXX nahe, an einen Schreibfehler zu denken, der durch Verſetzung der Konſonanten entſtand.

Stellen wir alle die Worte der LXX, die ein מ enthalten, um, ſo werden wir auf תמא oder תימא geführt. Dieſer Name kommt im Alten Teſtament viermal vor:

Jeſ. 21, 14, wo die Bewohner des Landes Thema aufgefordert werden, den vor dem Feinde flüchtenden Dedanitern Waſſer zu bringen.

Jer. 25, 23, wo erſt Uz, Philiſtäa, Edom, Moab, Ammon, Tyrus, Sidon und die Inſeln, dann aber Dedan, Thema und Bus aufgezählt werden.

Hiob 6, 19, wo die Reiſezüge von Thema und die Karawanen von Saba in Parallele zueinander ſtehen.

Gen. 25, 15, wo Thema als Sohn Ismaels erscheint.

In der Regel wird dieses Thema von unserem schon öfters genannten Theman unterschieden, und ersteres mit dem von den arabischen Geographen genannten Taima identifiziert, das nach ihnen südostwärts von der Nordspitze des älanitischen Meerbusens lag. Theman dagegen heißt nach Gen. 36, 11. 15 ein Enkel Esaus, und wird sonst als edomitische Landschaft erwähnt. Gen. 36, 34. 1 Chron. 1, 45. Jer. 49, 7. 20. Ob. 9. Am. 1, 12. Ez. 25, 13.

Merkwürdigerweise wird aber auch dieses Theman öfters mit Dedan in einem Atem genannt, Jer. 49, 7. 8. Ez. 25, 13, und außerdem gibt die LXX תימא konsequent mit *Θαιμὰν* wieder, so daß Raumer (Palästina) Thema und Theman miteinander identifizieren zu dürfen glaubt. Dürfen wir das Hab. 3, 3 zusammen mit dem Berge Paran erwähnte Theman auf unsere edomitische Landschaft beziehen, wie auch die LXX *ἐκ Θαιμὰν* hat, so werden wir für ihre Lage ebenso wie bei Thema auf die Gegend des älanitischen Meerbusens gewiesen.

So liegt eine Kombination des arabischen Thema und des edomitischen Theman in der Weise nahe, daß dort eine arabisch-edomitische Mischlingsbevölkerung bestand, die bald Thema, bald Theman genannt und bald zu Arabien, bald zu Edom gerechnet wurde.

Allein damit ist die Zugehörigkeit von V. 19ᵃ zu unserem Orakel noch nicht erwiesen, denn es ist kaum anzunehmen, daß derselbe Verfasser, der sonst Theman schrieb, hier einmal promiscue den Namen Thema gebraucht habe.

Indessen ist nun der Umstand, daß das fehlerhafte איתם durch Umstellung nur תימא ergibt, nicht zu pressen. Das verstümmelte Wort kann trotzdem ursprünglich תימן gelautet haben. Darauf weist das ן, das in der Schreibung איתן im M. T. und in einigen LXX-Handschriften sich erhalten hat. Das א kann aus dem אזקד hier hereingeraten sein, wie die LXX hier *ἐπιστήσεται* (einmal auch *ἐπιστήσατε*) bringt, also in dem Verb kein א hatte. Auch das מ in Theman kann sich in Texten wo anderswohin verirrt haben und zu dem מי vor בחור, das LXX nicht hat, Anlaß gegeben haben.

Außerdem setzt die Aufforderung an die ישבי התימן in V. 20ª voraus, daß von ihnen in V. 19 schon notwendig die Rede gewesen sein muß. So steht meines Erachtens dem nichts entgegen, das unverständliche איתן in תימן zu verwandeln.

Nach solcher Wiederherstellung des Textes würde die Strophe lauten: „Siehe wie ein Löwe, der aufsteigt Vom Dickicht des Jordan, Will ich die Aue von Theman heimsuchen Und es von dort verjagen", und passend würde sie den Eingang der Unheilsankündigung in unserem Orakel bilden, die dann in Ob. 8. 9 erfolgt.

Die 13. Strophe (Ob. 8. 9)

haben wir in Ob. 8. 9. Eine Strophe tritt uns auch hier entgegen, wenn wir mit der LXX das נוקשל zu Ob. 10 ziehen und das 2. מודר עשו als müßige Wiederholung streichen. Mit der Ankündigung der völligen Vernichtung Themans kommt dann unser Orakel zu wirksamem Abschluß.

3. Das wiedergewonnene Original.

Erste Strophe.

שְׁמוּעָה שָׁמַעְתִּי מֵאֵת יְהוָה	Eine Kunde hörte ich von Jahwe her
וְצִיר בַּגּוֹיִם שָׁלוּחַ	Und einen Boten an die Völker gesandt:
הִתְקַבְּצוּ וּבֹאוּ עַל־אֱדוֹם	Sammelt euch und zieht wider Edom
וְקוּמוּ לַמִּלְחָמָה׃	Und macht euch auf zum Kampf!

Zweite Strophe.

הִנֵּה קָטֹן נְתַתִּיךָ בַּגּוֹיִם	Siehe klein will ich dich machen unter den Völkern,
בָּזוּי בָּאָדָם	Verachtet unter den Menschen.
תִּפְלַצְתְּךָ הִשִּׁיא אֹתָךְ	Schrecken über dich! Betört hat dich
זְדוֹן לִבֶּךָ׃	Der Stolz deines Herzens.

Dritte Strophe.

שֹׁכְנִי בְחַגְוֵי הַסָּלַע	Als einer, der wohnt in Felsenklüften,
מְרוֹם גִּבְעָה	Die Höhe des Hügels
תְּפִשִּׂי וְאֹמֵר בְּלִבּוֹ	Umklammert und spricht in seinem Herzen
מִי יוֹרִידֵנִי אָרֶץ׃	Wer wird mich stoßen zur Erde?

Vierte Strophe.

אִם תַּגְבִּיהַּ כַּנֶּשֶׁר קִנֶּךָ	Wenn du hoch bautest wie ein Adler dein Nest,
וְאִם בֵּין כּוֹכָבִים	Und wenn zwischen Sternen
שִׂים מְרוֹם שִׁבְתּוֹ	Gesetzt wäre die Höhe seines Sitzes,
מִשָּׁם אוֹרִידֶךָּ׃	Von dort stoße ich dich doch herab.

Fünfte Strophe.

אִם בֹּצְרִים בָּאוּ לָךְ	Wenn Winzer über dich kommen,
לֹא יַשְׁאִירוּ עוֹלֵלוֹת	Lassen sie keine Nachlese übrig.
אֵיךְ נֶחְפְּשׂוּ עֵשָׂו	Ach wie ist Esau durchsucht,
נִבְעוּ מַצְפֻּנָיו׃	Sind durchstöbert seine Verstecke!

Sechste Strophe.

אִם גַּנָּבִים בָּאוּ לָךְ	Wenn Diebe über dich kommen,
אִם שֹׁדְדֵי לַיְלָה	Wenn Räuber der Nacht,
הֲלֹא יִגְנְבוּ דַיָּם	Stehlen sie nicht, bis sie befriedigt sind?
אֵיךְ נִדְמִיתָה׃	Ach wie bist du zugrunde gerichtet!

Siebente Strophe.

לַחְמְךָ עַד־הַגְּבוּל שִׁלְּחוּךָ	Um dein Brot senden dich zur Grenze
כָּל־אַנְשֵׁי בְרִיתֶךָ	Alle Männer deines Bundes,
יָשִׂימוּ מָזוֹר תַּחְתֶּיךָ	Stellen Fallen hinter dir,
אֵין תְּבוּנָה בּוֹ׃	Für die es an Einsicht fehlt.

Achte Strophe.

הַאֵין עוֹד חָכְמָה בְתֵימָן	Gibts keine Weisheit mehr in Theman?
נִבְגְּדָה מְכֻנָתָהּ	Ist treulos verlassen ihre Stätte,
אָבְדָה עֲצַת מְבִנִים	Untergegangen der Rat der Einsichtigen,
נִסְרְחָה חָכְמָתָם׃	Verschüttet ihre Weisheit?

Neunte Strophe.

מְאוֹד הֶעֱמִיקוּ לָשֶׁבֶת	Sehr tief haben gemacht ihr Wohnen
יֹשְׁבֵי דְדָן	Die Bewohner Dedans,
כִּי אֵיד עֵשָׂו הֵבֵאתִי עָלָיו	Denn das Verderben Esaus bringe ich über es,
עֵת פְּקַדְתִּיו׃	Zur Zeit, wo ich es heimsuche.

Digitized by Google

Zehnte Strophe.

הִנֵּה אֲשֶׁר אֵין מִשְׁפָּטָם	Siehe, denen es nicht gebührte,
לִשְׁתּוֹת הַכּוֹס	Zu trinken den Kelch,
שָׁתוֹ יִשְׁתּוּ וְאַתָּה הוּא	Müſſen ihn trinken, und du da
נָקֹה תִנָּקֶה׃	Wollteſt leer ausgehn?

Elfte Strophe.

לָכֵן שִׁמְעוּ עֲצַת־יְהוָה	Darum höret den Ratſchluß Jahwes,
אֲשֶׁר יָעַץ אֶל־אֱדוֹם	Den er ratſchlagt über Edom,
וּמַחְשְׁבוֹתָיו אֲשֶׁר חָשַׁב	Und ſeine Gedanken, die er denkt
אֶל יֹשְׁבֵי תֵימָן׃	Über die Bewohner von Theman:

Zwölfte Strophe.

הִנֵּה כְאַרְיֵה יַעֲלֶה	Siehe wie ein Löwe, der aufſteigt,
מִגְאוֹן הַיַּרְדֵּן	Vom Dickicht des Jordan,
אֶל־נְוֵה תֵימָן אֶפְקֹד	Will ich die Aue von Theman heimſuchen
וַאֲרִיצֵנּוּ מֵעָלֶיהָ׃	Und es von dort verjagen,

Dreizehnte Strophe.

וְהַאֲבַדְתִּי חֲכָמִים מֵאֱדוֹם	Und hinwegtilgen werde ich die Weiſen von Edom
וּתְבוּנָה מֵהַר עֵשָׂו	Und die Einſicht vom Berg Eſau;
וְחַתּוּ גִבּוֹרַיִךְ תֵּימָן	Und verzagen werden deine Helden, Theman,
לְמַעַן יִכָּרֵת־אִישׁ׃	Damit ausgerottet wird ein jeder.

4. Abfaſſungszeit und etwaiger Verfaſſer des Originals und des letzteren Verhältnis zu Ob. 1—9 und Jer. 49, 7—22.

Das im Vorſtehenden wiedergewonnene Original hat etwas Markiges, poetiſch Wirkungsvolles, ja Ergreifendes an ſich, wie das im Obadjatext wegen des Fehlens der zweiten Hälfte, im Jeremiatext infolge der Verſtümmelung nicht zur Geltung kommt. Es atmet den Geiſt eines Propheten der voreziliſchen Periode und hat anſcheinend eine für die kleinen Völker Paläſtinas unheilvolle Zeit zum Hintergrund.

Unheil hat Edom betroffen, und dem Propheten iſt es klar, daß Jahwe dabei ſeine Hand im Spiele hat. Im Geiſte hat er ſeine Aufforderung an die Völker zum Kriege wider Eſau vernommen, er ahnt ſeine Abſicht, dies Volk zu demütigen. Er hört es in vermeſſenem Stolz auf die feſte Lage ſeiner Hauptſtadt pochen: Wer ſtürzt uns von dort zur Erde? und vernimmt Jahwes Antwort: Wenn dein Neſt ſelbſt zwiſchen den Sternen ſäße, ſtürze ich dich doch herab. Gleich Winzern und Dieben ſieht er falſche Freunde nahen und Edom derartig ausplündern, daß es ſein Brot jenſeit der Grenze ſuchen muß. Und dabei merkt es nicht, worauf die Heimſuchung in letzter Linie hinzielt. Seine gerühmte Weisheit läßt es im Stich. Und doch hätte ihm ſchon das in ſeine Kataſtrophe viel härter mitverſtrickte Dedan ſagen müſſen: Wenn dieſes Nachbarvolk den Kelch unſchuldig trinken muß, was haſt dann du erſt zu erwarten? Da kann der Seher ſich nicht enthalten, ihm den Ratſchluß Jahwes zu verkündigen: Seine Weiſen ſollen umkommen und ſeine Helden verzagen angeſichts der allgemeinen Vernichtung!

In welche Zeit fällt nun dieſes Orakel? Inhaltlich gewähren uns den einzigen Anhalt für die Datierung die Strophen 5—7, wonach Eſau von mit ihm verbündeten Männern in diebiſcher Weiſe ausgeplündert und rings von Fallen umgeben ſein Brot außer Landes ſuchen muß.

Dieſe Situation in Verbindung mit Jer. 49, 10 in der Lesart der LXX „verwüſtet durch den Arm ſeiner Brüder und Nachbarn“ bezieht Duhm auf den Nabatäereinfall im 5. Jahrhundert.

Zu dem Gedanken an eine der feindlichen Berührungen Edoms mit Juda, es ſei unter David, Joram, Amazja oder Uſſia gibt unſer Orakel keinen Anhalt, ebenſowenig zu dem Hinblick auf ein Ereignis aus der aſſyriſchen Periode oder der Zeit Nebukadrezars, wo in den Kämpfen Ägyptens mit der aſſyriſchen oder babyloniſchen Weltmacht gewiß auch Edom in Mitleidenſchaft gezogen war. So war auch ich zuerſt geneigt, an den Nabatäereinfall zu denken.

Allein folgende Erwägung macht mir dieſe Annahme unmöglich. Unſere Prophetie zeichnet ſich gegenüber den Edomorakeln

aus exiliſcher und nachexiliſcher Zeit in Beurteilung des Edomitervolkes durch vornehme Objektivität aus, ja es zeigt ſich in ihr ein gewiſſes verſtecktes Mitgefühl mit ſeinem Geſchick. Sie weiß außerdem von keiner anderen Verſchuldung Edoms als etwa ſeinem ſtolzen Selbſtvertrauen und ſeinem Mangel an Weisheit, und es bedarf erſt des Beiſpiels Dedans, um den Gedanken eigner Schuld in ihm zu wecken. Ein ſolcher Standpunkt war ſeit dem gehäſſig übermütigen Benehmen der Edomiter während der Kataſtrophe, die durch Nebukadrezar über Juda und Jeruſalem unter Zedekia hereinbrach, unmöglich. Die gereizte Stimmung, wie ſie ſich in Thren. 4, 21 f., Ez. 25 und 35, Pſ. 137 kundtut, blieb lange Zeit das Erbteil des nachexiliſchen Judentums, wie ſie ſich auch bei Maleachi noch findet; uns iſt darum die Entſtehung unſeres Orakels in der Nabatäerzeit unmöglich.

Dieſe Anſicht wird durch das, was wir in Ob. 10 ff. leſen, beſtätigt. Der Verfaſſer, der unſer Orakel an die Spitze ſeiner Ausführungen ſtellt, hat es nicht vollſtändig wiedergegeben. Die ganze Erörterung der Schuldfrage hat er fortgelaſſen. Die Art und Weiſe, wie unſer Orakel die Schuld Edoms behandelt, war für einen exiliſchen oder nachexiliſchen Mann, der in der traditionellen Erbitterung über Eſau lebte, geradezu anſtößig. Der ſeit dem Exil übliche Standpunkt fehlte ſo gänzlich darin, daß wir in der Abſicht, dieſen Fehler gut zu machen und den Anſtoß zu beſeitigen, geradezu den Anlaß für das Büchlein Obadja erblicken möchten.

Was dem Verfaſſer mit dem ſpäteren Standpunkt vereinbar ſchien, hat er in Ob. 1—9 belaſſen. An Stelle der anſtößigen Schuldbehandlung bringt er aber in V. 10 ff. die Auffaſſung ſeiner Zeit zur Geltung.

Das, was Edoms Bundesgenoſſen an ihm taten, denkt er, iſt ja gar nichts gegen das, was Edom an ſeinem Bruder Jakob verbrach in höhnender Schadenfreude und in räuberiſcher Aneignung ſeines Gutes. Was ſind die Fallen, die jene ihm ſtellten, gegen Edoms Hinterliſt, mit der es Flüchtlinge niedermachte und Entronnene abfing. Kann man da noch ſagen: du aber wollteſt leer ausgehen? Nein, du empfängſt, was deine Taten wert ſind. Und ſo kommt auch er in V. 16 auf das Kelchtrinken, das

er[1]) in ſeiner Weiſe auf Edom anwendet, und in ſeinem הִיר כלא הִיר auf die völlige Vernichtung in Ob. 9 zurück[2]). Die Frage, welcher Zeit der Verfaſſer von Ob. 10ff. angehört, beſchäftigt uns hier nicht.

Wir haben nur noch zu prüfen, wie weit wir bei unſerem älteren Orakel über den terminus der noch nicht erfolgten Zerſtörung Jeruſalems noch weiter rückwärts zu gehen haben.

Am nächſten liegt es, an Jeremia als Verfaſſer zu denken. Dafür ſpricht die Aufnahme unſeres Orakels, wenn auch in verſtümmelter und entſtellter Geſtalt in das Jeremiabuch. Der Geiſt, den unſer Orakel atmet, iſt eines Jeremia wohl würdig. Auch paßt für ihn die objektive und keineswegs feindliche Haltung Edom gegenüber, wie er ja nach Jer. 27, 3ff. auch eine Botſchaft an den Edomiterkönig ſendet: „Ergebt euren Hals unter das Joch des Königs von Babel und dienet ihm und ſeinem Volk, ſo ſollt ihr lebendig bleiben!“

Daß unſer Orakel gerade in dieſer Zeit, etwa in das vierte Jahr des Zedekia fiele, dafür ſpricht die in Strophe 5—7 geſchilderte Situation in keiner Weiſe. Man möchte eher an die Zeit denken, wo ſich der Prophet noch in Anathot aufhielt und dort in ſtiller Beſchaulichkeit und liebevoller Aufmerkſamkeit die Ereigniſſe in den Nachbarländern beobachtete. Und dieſe Ereigniſſe müßten dann in einer unbekannten, aber dem Nabatäereinfall verwandten Lage zu ſuchen ſein. Er hat gewiß ſchon jahrhundertelang ſeine Vorſpiele gehabt, oder wenigſtens haben feindliche Überfälle benachbarter, zeitweiſe verbündeter Araberſtämme für die am Rande der Wüſte wohnenden Edomiter nicht zu den Seltenheiten gehört, und ein beſonders heftiger in Verbindung mit der allgemeinen Zeitlage, wo das Unheil zu den kleinen Völkern an

---

1) Hat auch V. 16 erſt von dritter Hand, die ſchon von V. 15a an das Weltgericht über die Völker einträgt, ſeine jetzige Geſtalt empfangen, ſo ging er doch wohl urſprünglich auf Edom allein und rührt vom Verfaſſer von V. 10–14. 15b her, wie auch LXX noch ἐπ᾽ ἐμέ hat.

2) Vielleicht blickt auch hierauf V. 18: „und nicht wird ein Reſt ſein dem Haus Edom“ zurück und weiſt mit dem כִּי יְהוָה דִּבֶּר darauf hin, wenn dieſer Vers nicht wie 15a. 17. 19—21 ſchon der dritten Hand angehört.

allen Ecken hereinſchaute, mag dem Propheten den Anlaß zu ſeinem Orakel gegeben haben.

Oder man könnte auch an die Zeit Jojakims denken und an das Jahr 605, wo Nebukadrezar die Ägypter nach der unglücklichen Schlacht von Karkemiſch als Feldherr ſeines Vaters bis zu ihren Grenzen hin verfolgte.

Damals, läßt ſich vermuten, waren die Edomiter mit den Ägyptern verbündet, und dieſe hauſten in ihrem Lande, um hier den Feind zu erwarten, während die Edomiter ſich dies ruhig gefallen ließen, ohne zu ahnen, daß ſie dadurch für ſich völliges Verderben von Nebukadrezars Hand heraufbeſchworen. Dann müßte Nebukadrezar ſchon in das Gebiet der Dedaniter eingedrungen geweſen ſein, obwohl ſie mit Ägypten gar nicht verbündet waren. So drohte Edom dasſelbe Schickſal, dem es dann ſchließlich nur durch den Tod Nabopolaſſars entging, der Nebukadrezar nach Babylon zurückrief. Freilich bei der mangelnden näheren Kenntnis jener Vorgänge wird dieſe Annahme nur Vermutung bleiben. Und ſo werden wir bei einer Verfaſſerſchaft unſeres Orakels durch Jeremia immer auf den Zeitraum zwiſchen 628 und 605 angewieſen ſein.

In ſolchem Falle müßte dann unſer Orakel auch in ſeiner urſprünglichen Geſtalt im Jeremiabuch ſeine Aufnahme gefunden haben oder zum mindeſten in der von Baruch wiederhergeſtellten Rolle und muß in der Sammlung auch noch zu einer Zeit geſtanden haben, wo das Büchlein Obadja bereits verfaßt und im Umlauf war.

Die jetzige Bearbeitung in Jer. 49 kann doch erſt zu einer Zeit erfolgt ſein, in der die Erbitterung gegen Edom zwar noch lebendig war, in der aber die Schuldfrage keine Rolle mehr ſpielte, ſo daß man ſie nur mit Ausdehnung der unſchuldig Leidenden auf Eſaus Nachkommenſchaft in der alten Weiſe beſtehen ließ, und ſie überhaupt dieſem Umſtande ihre Erhaltung verdankt.

Will man unſer Orakel nicht von Jeremia verfaßt ſein laſſen und in noch ältere, etwa aſſyriſche Zeit hinaufrücken, ſo läßt ſich dagegen nichts ſagen. Doch fehlt dann jeder weitere Anhalt. Nur wolle man dann dem Jeremia nicht zumuten, er habe unſer älteres

Orakel benutzt und in der uns in Jer. 49 erhaltenen Weiſe verarbeitet. Damit würde man dem großen Propheten aus Anathot bitter Unrecht tun. Denn offenbar haben wir in Jer. 49 die Gepflogenheit einer ſpäteren Zeit vor uns, unter Anlehnung an älteres Gut und fleißiger Benutzung desſelben neue Produkte herzuſtellen, die man durch eigene oder entlehnte Kraftſtellen den Zeitgenoſſen beſonders ſchmackhaft zu machen ſuchte.

So bringt Jer. 49, 7—22, vielleicht mit gewiſſer Rückſicht auf Obadja [1]) zuerſt die 8. und 9. Strophe aus unſerem Orakel, die dort fehlen, ſchildert dann das Verderben Eſaus durch eine Bearbeitung von Strophe 5—7 und 10, um daran das Kraftwort über Bozra zu fügen; beginnt dann mit Strophe 1—4 gleichſam von neuem in einiger Verkürzung, um wieder daran Kraftſtellen zu reihen, daß Edom ein Gegenſtand des Spottes ſein und ein Schickſal wie Sodom erfahren werde. Dann beginnt ein neuer Anfang mit Strophe 12 in einiger Erweiterung, woran ſich Strophe 11 fügt, um dann mit neuem Kraftwort über Bozra zu ſchließen.

Gewiß haben wir in ſolcher Bearbeitung eine analoge Erſcheinung vor uns, wie wir ſie in der ſkandinaviſchen Literatur wahrnehmen, daß eine ſpätere Zeit des Niederganges die alten Götter- und Heldenlieder in Proſa auflöſt und mit eigenen Zutaten verſieht, und daß es auch hier vielfach gelingt, die urſprüngliche Geſtalt einigermaßen wieder herzuſtellen.

1) Sobald Obadja in den Kanon aufgenommen wurde, hatte unſer Original daneben keinen rechten Raum mehr und mußte ſchon dieſer Umſtand zu einer Bearbeitung desſelben Anlaß bieten.

2.

Über Philipper 2, 12 und 13.

Von

Lic. **Richard Schmidt**, Pfarrer a. D. in Roſtock.

Was die in der Überſchrift genannte Stelle einer Erklärung bedürftig und dieſe letztere zu einer nicht ganz einfachen Aufgabe macht, iſt offenbar weniger der Inhalt des einen oder des anderen Verſes, für ſich genommen, als die Verbindung, in welcher beide miteinander ſtehen. Wird doch die V. 12 ausgeſprochene Ermahnung, welche in ſo nachdrücklicher Weiſe die Selbſttätigkeit der Leſer in Anſpruch nimmt, im folgenden 13. Verſe durch eine Erinnerung begründet, welche für ein irgendwie ſelbſtändiges menſchliches Verhalten kaum einen Raum zu laſſen, damit aber jener Mahnung vielmehr den Boden zu entziehen ſcheint.

Am einfachſten, möchte man meinen, wäre die hierin liegende Schwierigkeit zu beſeitigen, wenn die Annahme ſich rechtfertigen ließe, daß das von Gott gewirkte θέλειν καὶ ἐνεργεῖν und das κατεργάζεσθαι τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν, zu welchem die Leſer ihrerſeits aufgefordert werden, eben nicht eines und dasſelbe, ſondern wohl voneinander zu unterſcheiden ſeien; und an Verſuchen in dieſer Richtung hat es denn auch nicht gefehlt. Wie ſteht es alſo zunächſt in dieſer Hinſicht?

Mehrfach glaubt man die Bedeutung des mit τὸ θέλειν verbundenen ἐνεργεῖν dahin beſtimmen zu müſſen, daß es nicht die Tatverwirklichung oder das Tun ſelber, ſondern nur die innerliche Tatkraft, oder auch ein in der Richtung auf das Tun hin verſtärktes Wollen, oder etwas ähnliches bezeichne. Allein zunächſt beweiſt das ἐν ὑμῖν, auf welches man wohl dafür ſich berufen hat, meines Erachtens keineswegs, daß mit τὸ ἐνεργεῖν ebenſo wie mit τὸ θέλειν etwas rein Innerliches gemeint iſt. Zu dem Partizipium ἐνεργῶν als Näherbeſtimmung gehörig, charakteriſiert es unmittelbar nur das göttliche Wirken ſelber als ein im

menſchlichen Inneren ſich vollziehendes, ohne daß deshalb notwendig auch das in ſolcher Weiſe von Gott Gewirkte lediglich dem Innenleben angehören müßte. Oder kann denn nicht Gott durch eine innerliche Einwirkung auf einen Menſchen auch das zuwege bringen, daß es bei dieſem zu einem beſtimmten äußerlichen Tun oder Verhalten kommt? Anderſeits unterliegt es doch keinem Zweifel, daß das Wort da an unſerer Stelle, wo es von Gott gebraucht iſt, alſo bei dem Partizipium ἐνεργῶν die Bedeutung des eigentlichen tätigen Wirkens hat, und in einem dem entſprechenden Sinne werden wir darum, wie Kühl mit Recht betont hat [1]), auch den Infinitiv verſtehen müſſen; denn es iſt doch wohl kaum anzunehmen, daß Paulus in dem nämlichen Satze ein und dasſelbe Wort in einem nicht unweſentlich verſchiedenen Sinne gebraucht habe. Wie wenig zudem überhaupt das ohne Objekt ſtehende ἐνεργεῖν bzw. das Medium ἐνεργεῖσθαι in ſeiner Bedeutung auf den Beſitz einer Kraft oder eines Vermögens ſich beſchränken läßt, liegt beſonders deutlich darin zutage, daß es nicht nur (ſo ἐνεργεῖσθαι Kol. 1, 29) ein ἐν δυνάμει als Näherbeſtimmung bei ſich haben, ſondern auch gelegentlich ſelber als Objekt eines Könnens oder Vermögens erſcheinen kann [2]). Wenn aber z. B. nach Schaeder [3]) das Wort an unſerer Stelle näher die „tatkräftige Regung“ bezeichnen ſoll, welche „den Übergang von dem Wollen des Guten zu ſeiner Durchführung in den einzelnen äußeren Handlungen bildet“, oder Franke [4]) es als eine, offenbar gleicherweiſe von dem θέλειν wie von dem Tun unterſchiedene, innerliche „Kraftleiſtung“ oder „Kraftentfaltung“ beſtimmt: ſo ſind dies, meine ich, Subtilitäten, die, wenn man ſie auch dem Briefſchreiber zutrauen wollte, ſchwerlich bei vielen ſeiner Leſer auf ein Verſtändnis hätten

1) „Theol. Stud. u. Krit.“ 1898, S. 559. 563.

2) Vgl. Longus, Pastoral. de Daphn. et Chloë III, 18 (wo das Wort allerdings euphemiſtiſch in einem ganz beſtimmten Sinne ſteht): μαθοῦσα ἐνεργεῖν δυνάμενον.

3) „Greifswalder Studien“ (1895), S. 244.

4) In ſeiner Bearbeitung des bezüglichen Meyerſchen Kommentars, S. 130; vergleiche auch K. Joſ. Müller (kathol.), Des Apoſtels Paulus Brief an die Philipper (1899), S. 185.

rechnen dürfen, wogegen der Unterschied von Wollen und Tun ein ganz handgreiflicher und deutlicher ist. Übrigens würde auch durch alle derartigen, von dem sonstigen Sprachgebrauch des Neuen Testaments abweichenden Deutungen im Grunde sehr wenig gewonnen sein. Es kann ja ohne Zweifel auch bei dem Vorhandensein eines guten Willens das Tun ausbleiben, weil es an der rechten Kraft zum Vollbringen fehlt; es kann ebenso umgekehrt eine dem Menschen verliehene Kraft nicht verwertet werden, weil es an dem rechten ernstlichen Willen mangelt. Ist aber beides miteinander vorhanden, ein wirkliches auf das Gute gerichtetes Wollen einerseits und die zur Vollbringung desselben erforderliche innerliche Kraft oder Energie anderseits, oder wird das Wollen selber als ein „durchgeführtes", wirkungskräftiges gedacht: dann ergibt sich doch wohl das entsprechende tätige Verhalten von selbst — wenigstens wüßte ich nicht, welche Bedingung für den Eintritt dieses letzteren noch erfüllt sein müßte. Das V. 12 Geforderte würde danach allerdings erst eine Folge des von Gott gewirkten θέλειν καὶ ἐνεργεῖν, aber auch eben eine unmittelbare und notwendige Folge desselben sein [1]); es würde daher in letzter Beziehung auch hier nicht weniger als alles auf das göttliche Wirken sich zurückführen.

Die Unzulässigkeit der im vorstehenden besprochenen Annahme richtig erkennend, hat Kühl in einer anderen, radikaleren Weise des Rätsels Lösung versucht [2]); nach ihm muß das θέλειν καὶ

1) Dies erkennt tatsächlich auch Schaeder an, vgl. S. 245 und 252. Anders freilich z. B. Haupt (Die Gefangenschaftsbriefe, 2. Aufl., 1902, S. 94 der letzten Abt.) und Klöpper (D. Brief d. Ap. Paulus an die Phil., S. 147). Und doch verleiht nach dem letzteren Gott den Gläubigen nicht nur eine im Prinzip dem Heilswillen Gottes zugewendete Richtung, sondern wirkt auch „in jedem Falle, wo durch die Umstände die Anforderung an das Wollen ergeht, sich in Tat umzusetzen", derartig fördernd und stärkend auf dasselbe ein, „daß der Erfolg gesichert und nicht etwa durch den widerstrebenden Faktor der alten Menschennatur illusorisch gemacht wird"! (S. 146.) Da erscheint es doch in der Tat als ein Rätsel, wie trotzdem die Möglichkeit bestehen soll, daß es auf seiten des Menschen nicht zu dem gottgewollten Verhalten kommt!

2) „Theol. Stud. u. Krit." 1898, S. 557—581.

ἐνεργεῖν auf anderem Gebiete liegen als das κατεργ. τ. σωτηρίαν [1]). Näher gesagt, soll es V. 12 um den Gehorsam nicht gegen den „in sittlichen Dingen gebietenden", sondern gegen den „Heilswillen" Gottes (S. 562, Anm.), oder mit anderen Worten allein um den Glauben bzw. das standhafte Bekenntnis des Glaubens sich handeln, wogegen das θέλ. κ. ἐνεργ. V. 13 offenbar ebenso ausschließlich auf die „christlich sittliche Lebensbetätigung" bezogen wird. So wäre allerdings vermittelst einer reinlichen Scheidung wenigstens der direkte Widerspruch beseitigt mit welchem die Verbindung beider Verse behaftet zu sein scheint — leider nur in einer Weise, welche mehr einem Durchhauen, als einer Lösung des Knotens ähnlich sieht!

Oder findet sich denn in dem Wortlaut unserer Stelle auch nur die leiseste Andeutung, welche auf jene von K. gemachte reinliche Scheidung hinführt? Im Gegenteil: das zunächst ganz allgemeine καὶ τ. θέλ. κ. τ. ἐνεργ. kann seine notwendig mitzudenkende Näherbestimmung ohne irgendwelche Willkür nicht anders als aus dem Zusammenhange mit dem unmittelbar Vorhergehenden empfangen. Wenn an die Mahnung, mit Furcht und Zittern das eigene Heil zu schaffen, unmittelbar die Erinnerung geknüpft wird, daß Gott in den Lesern sowohl das Wollen wie das Tun wirke, so erscheint es gewiß als das einzig Natürliche, dieses Wollen und Tun als dasjenige zu verstehen, durch welches jenes κατεργ. sich vollzieht, und konnte kaum ein Leser erraten, daß es vielmehr auf einem ganz anderen, hier gar nicht näher bezeichneten Gebiete zu suchen sei Angenommen also, es handle sich wirklich V. 12 allein um den Glauben und dessen unerschrockenes Bekenntnis, so müßte auch V. 13 an eben dieses Verhalten allein gedacht werden, bei welchem ja ebenfalls ein θέλειν und ein ἐνεργεῖν sich unterscheiden läßt. Übrigens aber kann ich auch nicht finden, daß jene Annahme wirklich begründet

1) In diesem, wenn auch so nur gelegentlich in einer Anmerkung (S. 571) ausgesprochenen Urteil liegt, soviel ich sehe, der eigentliche Nerv der ganzen Ausführung. Vergleiche auch die Erklärung S. 559, daß die ungefähre Gleichstellung des κατεργ. τ. σωτ. in V 12 und des θέλ. κ. ἐνεργ. in V. 13 ein richtiges Verständnis unserer Stelle unmöglich mache.

ist. Kühl bemerkt freilich: „Wenn ich zugeben müßte, daß die Ermahnung τ. ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε ganz [1]) auf dem Gebiet christlich sittlicher Lebensbetätigung liege, daß sie also unter anderem etwa auch die Ermahnung zur Bruderliebe und zu gegenseitiger demütiger Unterordnung im Verkehr miteinander im Sinne von 2, 1 ff. in sich schließe, so würde ich keinen Augenblick zögern, den Ausdruck und die Sache mit Holsten nicht nur für nichtpaulinisch oder unpaulinisch, sondern für im höchsten Grade widerpaulinisch zu halten" (S. 559 f.). Es würde eben so dem sittlichen Verhalten der Christen im Hinblick auf die Beschaffung der σωτηρία eine dem paulinischen Evangelium schnurstracks zuwiderlaufende Bedeutung zugeschrieben sein (S. 560 f.). Ich möchte indessen dagegen nur fragen: wenn Paulus Gal. 6, 8 von einem „auf den Geist säen" redet, meint er da mit dem letzteren nicht ganz wesentlich die christlich sittliche Lebensbetätigung? und wenn daher an der nämlichen Stelle „ewiges Leben" als die aus solchem Säen erwachsende Ernte genannt wird (vgl. auch Röm. 8, 13): ist das wirklich in der Sache etwas wesentlich anderes, als wenn an unserer Stelle von einem Erwirken der eigenen σωτηρία durch das gottgewollte sittliche Verhalten geredet wird? Denn das ewige Leben und die Errettung vom definitiven Verderben sind ja doch Korrelatbegriffe; mit jenem ist auch diese gegeben, und umgekehrt. Wenig beweiskräftig ferner dürfte der Hinweis auf die der Mahnung V. 12 vorangeschickten Worte καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε sein, auch dann, wenn man es als zweifellos ansieht, daß hier an den Gehorsam nicht gegen den Apostel, sondern gegen Gott zu denken sei. Über die inhaltliche Bestimmtheit dieses Gehorsams wäre ja damit zunächst gar nichts entschieden. Angenommen aber weiter — was übrigens wenigstens in bezug auf 2 Kor. 7, 15 (vgl. 2 Kor. 2, 9) sehr fraglich erscheint — daß ὑπακοή bei Paulus an allen übrigen Stellen, an welchen es absolut gebraucht wird, die ὑπακοὴ πίστεως im spezifischen Sinne bezeichne, so würde hieraus immer noch nicht eine eigentliche Nötigung sich ergeben, auch das ὑπηκ. an unserer Stelle in dem gleichen Sinne zu verstehen. Weit sicherer er-

1) Dieses „ganz" behaupte ich übrigens meinerseits nicht.

ſcheint es jedenfalls, für die nähere Beſtimmung des in der Mahnung V. 12 Befaßten auf die vorangehende Auslaſſung des Apoſtels zurückzugreifen, aus welcher jener Vers mit ὥστε zuſammenfaſſend das Ergebnis zieht.

Gerade in dem Zuſammenhange mit dem Vorhergehenden findet nun freilich Kühl eine weitere Stütze ſeiner Auffaſſung. Indem er der Meinung beitritt, daß ὥστε V. 12 auf den ganzen Abſchnitt 1, 27—2, 11 zurückblicke, ſieht er als die eigentliche Grundforderung dieſes letzteren die 1, 27 und 28 enthaltene Mahnung zu einmütigem Feſtſtehen im unerſchrockenen Glaubenskampf an. Dieſes ſei nach 1, 28 für die Leſer eine untrügliche Anzeige ihrer σωτηρία; eben dieſes müſſen ſie darum auch leiſten, um ſich die σωτηρ. zu erwirken. Demütige Unterordnung und das Aufgeben alles Eigennutzes und aller Selbſtſucht ſeien dafür freilich notwendige Vorausſetzung; aber die Hauptſache bleibe, daß ſie treu und ſtandhaft an der πίστις feſthalten — ſo allein erwirken ſie ſich die σωτηρία. Sehe man es anders an, ſo tauſche man eine bloße Modalität der Ermahnung, welche mit offenbarer Rückſicht auf ſpezielle Verhältniſſe und Bedürfniſſe der Philippergemeinde eine breitere Ausführung erhalte, gegen die Subſtanz der Hauptermahnung ſelbſt ein (S. 575 f.).

Nun werden aber die 2, 1—4 ausgeſprochenen Ermahnungen unverkennbar in einer beſonders eindringlichen Weiſe (εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ κ. τ. λ.) den Leſern an das Herz gelegt; nun iſt weiter deutlich, daß gerade und allein um die in ihnen beſchloſſene Forderung der ταπεινοφροσύνη und des μὴ τὰ ἑαυτῶν σκοπεῖν zu verſtärken, den Leſern das Beiſpiel Jeſu Chriſti vor Augen geſtellt wird. Jene Ermahnungen nehmen daher nicht nur einen verhältnismäßig breiten Raum ein, ſondern treten auch mit einem Nachdruck auf, welcher dem auf die Forderung der Glaubensfeſtigkeit gelegten, um das Mindeſte zu ſagen, vollſtändig gleichkommt. Dieſem Sachverhalt wird man doch kaum gerecht, wenn man mit Kühl in ihnen nur ein „unterſtützendes Beiwerk" erblickt (S. 580) oder ihnen lediglich den Zweck beimißt, gewiſſe Hemmniſſe aus dem Wege zu räumen, welche für den Vollzug der Hauptermahnung hätten hinderlich werden können (S. 576).

Und gewiß noch weniger kann es gestattet sein, sie tatsächlich so vollständig in den Hintergrund zu drängen, daß sie für die Rückbeziehung des ὥστε und damit zugleich für den Inhalt der mit ihm eingeleiteten Ermahnung eigentlich so gut wie gar nicht mit in Betracht kommen sollen [1]); zumal da V. 12 unmittelbar auf den Abschnitt 2, 5—11 folgt, welcher seinerseits mit V. 3 und 4 im engsten Zusammenhange steht. — Hier darf nun freilich nicht unbemerkt bleiben, daß Kühl in der Ausführung seiner Auffassung auch wieder eine nähere Anlehnung des ὥστε an V. 10 und 11 behauptet (S. 576 f., 580), und zwar insofern, als hier eben das gläubige Bekenntnis zu Christus als dem Herrn als das letzte, zur Ehre Gottes gereichende Ziel des göttlichen Heilsratschlusses — der εὐδοκία V. 13 — hingestellt werde. Auch diese letztere Wendung indessen entspricht meines Erachtens nicht dem wirklichen Sachverhalt. So wenig wie V. 6—8 zum Ausdruck kommt, daß Christus zum Besten der Menschen sich selbst entäußert und erniedrigt habe, so wenig handelt es sich V. 9—11 um einen göttlichen Heilsratschluß als solchen. Vielmehr hat in dem vorliegenden Zusammenhange der Finalsatz V. 10 f. offenbar nur die Bedeutung, daß durch ihn näher die Größe der Erhöhung Jesu in das Licht gesetzt wird; letztere aber ist hier lediglich unter den Gesichtspunkt einer Jesus selber zuteil gewordenen göttlichen Belohnung gestellt (διὸ καί). Darum ist doch auch V. 9—11 für den vom Apostel verfolgten paränetischen Zweck keineswegs bedeutungslos. Denn an der Erhöhung Jesu zeigt es sich eben, daß ein Verhalten wie das seine einen Lohn bei Gott hat; und dieser — das ist ohne Zweifel der stillschweigend mitwirkende Gedanke — wird auch für die Leser nicht ausbleiben, wenn er gleich der Natur der Sache nach bei ihnen eine andere Gestalt gewinnen muß als bei Christus selbst. So versteht man

1) Darauf nämlich läuft doch, trotz einzelner etwas anders lautender Wendungen, im Grunde die Erklärung Kühls hinaus, welche ja ganz auf der scharfen Unterscheidung des Glaubens und der christlich sittlichen Lebensbetätigung basiert. Mit welcher Ausschließlichkeit nur der erstere für den Inhalt von V. 12 in Betracht gezogen wird, tritt sehr deutlich auch in der zum Schlusse gegebenen Paraphrase der ganzen Stelle (S. 580 f.) hervor.

leicht, wie Paulus darauf geführt wird, seine Mahnung in die Form zu kleiden, daß er den Philippern an das Herz legt, ihre eigene Errettung oder ihr eigenes Heil zu erwirken; so erklärt sich mir auch am einfachsten das betonte ἑαυτῶν, welches die Exegeten in verschiedener Weise sich zurechtlegen. Christus hat durch sein Tun und Verhalten für sich selber etwas erlangt, und ein Gleiches wird auch bei den Lesern der Fall sein, wenn sie den Ermahnungen des Apostels Folge leisten; es ist also zuletzt ihr eigenes Interesse, welchem auf diesem Wege gedient wird. Nur auf diesen Gedanken — welcher durch τ. ἑαυτῶν σωτηρίαν nur noch schärfer, als es durch τ. σωτηρ. ὑμῶν geschehen wäre, hervorgehoben wird — und nicht auf die nähere Art des in dem einen und des in dem anderen Falle Gewonnenen kommt es für den Zusammenhang von V. 12 mit dem unmittelbar Vorhergehenden an, weshalb auch der Einwand, daß die Vollendung Jesu doch nicht wohl als Vorbild der σωτηρία, der Errettung vom definitiven Verderben, aufgefaßt werden könne, hier wenig wohl angebracht erscheint [1]).

Die Annahme also, daß das κατεργάζεσθαι V. 12 und das

---

1) Kühl findet die Erklärung des betonten ἑαυτῶν in den Worten μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον, in welchen nach ihm (wie auch nach anderen) ὡς eine Vorstellung einführt und Paulus der vielleicht bei den Lesern sich findenden Meinung entgegentritt, als wäre das sogleich geforderte κατεργ. τ. σωτηρ. nur während und wegen seiner Anwesenheit bei ihnen erforderlich. Denn in diesem Falle komme es so heraus, als stände hier das Interesse des Apostels in Frage; es handle sich aber vielmehr um ihre eigene Errettung (S. 565 f.; vergleiche auch Lipsius im Handkommentar z. N. Test. II, 2, S. 212). Allein die sogleich ausgesprochene Ermahnung, zu deren Erfüllung die Philipper etwa nur während der Anwesenheit des Paulus sich verpflichtet achten könnten, lautet doch eben (μετὰ φόβ. κ. τρόμ.) τ. ἑαυτῶν σωτ. κατεργάζεσθε und will daher in dieser Gestalt ebensowohl mit μὴ ὡς ἐν τ. παρουσίᾳ μου μόνον wie mit ἀλλὰ νῦν πολλῷ μᾶλλον ἐν τ. ἀπουσίᾳ μου grammatisch verbunden werden. Danach aber wäre das ἑαυτῶν schon in jener angenommenen Meinung selber mitgedacht und könnte aus diesem Grunde wieder nicht wohl als Gegensatz zu ihr gemeint sein. Hieran würde also der erwähnte Erklärungsversuch auch dann scheitern, wenn man die dabei zugrunde liegende Auffassung der Worte μὴ ὡς ... μόνον nicht beanstanden wollte.

θελ. κ. ἐνεργεῖν V. 13 auf verſchiedenen Gebieten liegen, dürfte ſich in mehr als einem Betracht als unhaltbar erweiſen; wir müſſen daher auch auf dieſen Verſuch, der Schwierigkeit unſerer Stelle Herr zu werden, verzichten. Die Tatſache bleibt beſtehen, daß weſentlich dasſelbe, was V. 12 als die eigene Aufgabe der Leſer erſcheint, V. 13 als etwas von Gott in ihnen Gewirktes hingeſtellt wird [1]); und der Exeget hat dies anzuerkennen, gleichviel, ob er dogmatiſch betrachtet imſtande iſt, beides miteinander zu vereinigen, oder nicht.

Vielleicht indeſſen verliert unſere Stelle wenigſtens einigermaßen ihr Befremdliches, wenn wir nunmehr der Frage näher treten: wie oder in welchem Sinne wird denn eigentlich die Ermahnung des 12. Verſes durch die Erinnerung des 13. begründet?

Für die Beantwortung dieſer Frage, um dies voranzuſchicken, ſind meines Erachtens die Schlußworte ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας ganz ohne Belang. Mehrfach meint man freilich, daß dieſelben ein beſonderes Moment der Begründung enthalten und daher mit einer ähnlichen Betonung wie das am Anfang des Satzes ſtehende θεός zu leſen ſeien. Bei dieſer Auffaſſung wird tatſächlich die Ausſage des 13. Verſes in zwei verſchiedene, koordinierte Gedanken auseinander gelegt: Gott iſt es (oder: iſt der), welcher in euch das Wollen und das Wirken oder Tun wirkt, und zwar tut er dies ὑπὲρ τ. εὐδοκίας [2]). Nun hat jedoch Paulus vielmehr geſchrieben: Gott iſt es (oder: iſt der), welcher in euch wirkt ſowohl das Wollen wie das Wirken ὑπὲρ τ. εὐδ.; anderſeits aber läßt die Form dieſes Satzes ſo ſehr den ganzen Nachdruck auf das an der Spitze ſtehende θεός fallen, daß, wenigſtens nach meinem Gefühl, die annähernd gleiche Betonung noch eines anderen Satzteiles kaum zuläſſig erſcheint [3]). Wenn man daher

1) Vergleiche auch Schaeder S. 252 ff.

2) Vergleiche namentlich Schaeder S. 251 und Holſten, Jahrb. f. prot. Theol. 1875, S. 455.

3) Ob man θεός, wie es gewöhnlich geſchieht und auch wohl das Richtige iſt, als Subjekt, oder, wie Hofmann (D. Heil. Schr. N. Teſt. IV, 3, S. 77) und Kühl (S. 465) es tun, als nachdrucksvoll vorangeſtelltes Prädikat anſieht, macht hierfür begreiflicherweiſe keinen Unterſchied.

eine ſolche Betonung bei den Worten ὑπὲρ τ. εὐδοκ. durch ihre Stellung am Ende des Satzes (ſtatt, wie man erwarten ſollte, vor καὶ τ. θέλ. καὶ τ. ἐνεργ.) angezeigt findet oder dieſe mit jener motiviert, ſo wäre billig zunächſt zu fragen, ob dieſe Stellung nicht in einer anderen, einfacheren Weiſe ſich erklärt. Sie iſt aber nur die natürliche und von ſelbſt gegebene, ſobald man die fraglichen Worte nicht, wie allerdings faſt durchgängig geſchieht, mit dem Partizipium ἐνεργῶν, ſondern mit dem unmittelbar vorhergehenden Infinitiv ἐνεργεῖν verbindet und im Zuſammenhange damit unter der εὐδοκία nicht das wie immer näher gefaßte göttliche Wohlgefallen, ſondern das eben vorher genannte menſchliche θέλειν oder, genauer geſagt, deſſen Inhalt verſteht, ſo daß der Sinn einfach iſt, Gott wirke in den Leſern ſowohl das Wollen wie das im Dienſte des guten Willensbeſchluſſes [1]) ſtehende oder mit anderen Worten ihn verwirklichende oder zur Ausführung bringende Tun. In der Tat kann ich es nur bedauern, daß dieſe im Widerſpruch mit der gewöhnlichen Exegeſe, aber im Einklang mit dem älteſten Verſtändnis der Worte von Theod. Zahn [2]) geltend gemachte Auffaſſung bei faſt allen nachfolgenden Auslegern unſerer Stelle entweder kaum Berückſichtigung gefunden, oder aber entſchiedene Zurückweiſung erfahren hat [3]). Die gegen ſie erhobenen Einwände wenigſtens ſcheinen mir teils unzutreffend, teils unerheblich zu ſein. „Weitläufig und umſtändlich“ oder „ſchwerfällig“, wie man geurteilt hat, kann der Ausdruck allenfalls in der deutſchen Wiedergabe „das Wollen und die auf die Verwirklichung des guten Willens gerichtete Tätigkeit“ (Franke S. 131), aber ſicherlich nicht bei dem doch ganz kurzen und einfachen griechiſchen Wortlaut — und auf den kommt es doch wohl allein an — τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας genannt werden. Deutlicher ferner wäre ja freilich

1) Daß εὐδοκία dieſe Bedeutung haben kann und hat, ergibt ſich ſchon aus dem analogen Gebrauch des Verbums εὐδοκεῖν (Röm. 15, 26 f.; 1 Theſſ. 2, 8; Luk. 12, 32) und darf auch wohl als anerkannt gelten.

2) „Zeitſchr. f. kirchl. Wiſſenſch. u. kirchl. Leben“ 1885, S. 286 ff.

3) Eine Ausnahme macht, ſoweit ich ſehe, nur Wohlenberg (Kurzgef. Komment. v. Strack u. Zöckler B, 4. Abt., S. 106).

noch ὑπὲρ τοῦ θελήματος gewesen; aber auf ein Verständnis seiner Meinung durfte Paulus auch bei dem vorliegenden Wortlaute rechnen, da die Stellung der Worte in Verbindung mit dem Fehlen eines αὐτοῦ hinter εὐδοκίας einen vollständig ausreichenden Fingerzeig enthielt. Nicht viel anders steht es mit dem Bedenken, daß die fraglichen Worte, in Zahns Sinne verstanden, etwas Selbstverständliches besagen und daher ganz überflüssig sein würden. Es ist ja richtig, daß es für einen verständigen Leser eines derartigen Zusatzes nicht eigentlich bedurft hätte; anderseits aber wüßte ich auch wieder nicht, was dagegen zu sagen sein sollte, wenn Paulus die durch den Zusammenhang gebotene Näherbestimmung des an sich ganz allgemeinen ἐνεργεῖν nicht nur hinzudenken läßt, sondern sie ausdrücklich selber hinzufügt. Mehr zu bedeuten scheint freilich ein anderer Einwand. Das ἐνεργεῖν, hat man gesagt, geschehe im Interesse oder stehe im Dienste nicht des Wollens, sondern des Gewollten; eine Verwirklichung des ersteren aber ergebe immer wieder nur ein Wollen. Wäre daher εὐδοκία lediglich Wiederaufnahme von τὸ θέλειν, so würden wir nur den Sinn erhalten, das ἐνεργεῖν finde zu dem Zwecke statt, daß es zum Wollen komme bzw. dieses verstärkt werde [1]). Indessen auch diesen Erwägungen gegenüber, meine ich, kann die in Rede stehende Erklärung ganz wohl sich behaupten. Allerdings wird ja nach der letzteren mit εὐδοκία in einem bestimmten Sinne das vorangehende τὸ θέλειν wieder aufnommen, aber eben in der Weise, daß an die Stelle des Infinitivs ein konkreterer substantivischer Ausdruck tritt. Dies im Auge behalten, braucht man weiter nur sich zu erinnern, daß wir beispielsweise zwar schwerlich jemals von einem Tun des göttlichen Wollens, dagegen ganz gewöhnlich von einem Tun des göttlichen Willens reden, obwohl genau genommen nur das von Gott Gewollte es ist, was getan wird. Wenn daher unser „Wille" nicht nur die Willenstätigkeit, sondern auch den Willensinhalt bezeichnet, wenn ebenso das griechische θέλημα beide Bedeutungen in sich schließt (vgl. z. B. 1 Kor. 1, 1 einer-

1) Vgl. Haupt S. 92 und Kühl S. 569.

ſeits und Matth. 7, 21 anderſeits): warum ſoll nicht ein Gleiches von εὐδοκία gelten — ſelbſt dann, wenn uns beſtimmte anderweitige Belegſtellen dafür nicht zu Gebote ſtehen? Irgendwelche Schwierigkeit bietet dieſe Annahme meines Erachtens nicht; keinenfalls wenigſtens darf man mit Haupt ſagen, die bei Zahns Erklärung für unſere Stelle geforderte Bedeutung von εὐδοκία ermangle jedes ſprachlichen Analogons. — Wie geſagt alſo, alle dieſe Bedenken ſcheinen mir nicht eben ſchwer zu wiegen und jedenfalls von dem, was die in Rede ſtehende Auslegung empfiehlt, beträchtlich überwogen zu werden. Für die letztere ſpricht vor allem, daß bei ihr in einfachſter Weiſe das im anderen Falle immer unbequem empfundene Fehlen eines αὐτοῦ hinter εὐδοκίας ſich erklärt [1]); daß ferner die Verbindung der Worte mit dem unmittelbar vorhergehenden Infinitiv, wenn ſie nur einen brauchbaren Sinn ergibt, eigentlich die zunächſt und am natürlichſten ſich darbietende iſt, dürfte doch kaum zu leugnen ſein. Ich kann daher meinerſeits in dieſem Punkte nur mit Entſchiedenheit der Auffaſſung Zahns mich anſchließen; dieſe aber als die richtige vorausgeſetzt, fallen für uns natürlich alle anderweitigen Beſtimmungen der εὐδοκία einfach fort. Es handelt ſich dann weder um das Wohlgefallen, welches Gott an dem Tun der Philipper oder gar an dem von ihm ſelber Gewirkten hat, noch um die Güte oder das Wohlwollen Gottes, noch (wie Holſten meint) um die göttliche „Allmachtswillkür", welche ſich erbarmt, weſſen ſie will, und verſtockt, wen ſie will, noch um den göttlichen „Heilsratſchluß"; es iſt dann ebenſo weiter deutlich, daß irgendein Fingerzeig für die Beſtimmung des Gedankenzuſammenhanges durch die fraglichen Worte nicht dargeboten wird.

Die in der neueren Exegeſe herrſchende oder gewöhnliche Auf-

1) Haupt (S. 93) weiß freilich für die Weglaſſung desſelben einen beſonderen Grund anzugeben: es ſolle nicht betont werden, daß das Wirken Gottes im Dienſte ſeiner Gnade, ſondern daß es im Dienſte der Gnade ſtehe im Gegenſatz zu anderen Eigenſchaften. Aber einmal wäre ja doch in jedem Falle Gottes Gnade gemeint, und vor allem würde auch dann, wenn Paulus geſchrieben hätte ὑπὲρ τ. εὐδοκ. αὐτοῦ, der Ton naturgemäß auf dem Subſtantiv und nicht auf dem Genetiv des Pronomen ruhen.

faſſung iſt nun die, daß durch die Erinnerung V. 13 der hohe Ernſt der voranſtehenden Ermahnung und die Größe ihrer eigenen Verantwortlichkeit den Leſern zu Gemüte geführt werde. Ohne Zweifel ſcheint ja auch zunächſt dieſe Meinung in den Worten *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* V. 12 einen ſtarken Anhalt zu haben; um ſo ſchwerer dagegen läßt ſie ſich mit dem Inhalt des begründenden Satzes ſelber vereinigen, ja man darf wohl behaupten, daß dies den Auslegern nur vermittelſt irgendwelcher Abſchwächungen gelingt. Eine ſolche z. B. ſcheint wenigſtens ſich einzuſchleichen, wenn Zahn — welcher, ſo viel ich erkenne, ganz richtig das *κατεργ.* V. 12 und das *θέλ. καὶ ἐνεργ.* V. 13 einander weſentlich gleichſetzt — ſchreibt: „Mit Furcht und Zittern gilt es .... für die Herſtellung des eigenen Heiles zu arbeiten, denn kein Geringerer als Gott iſt es, welcher im Innern der Chriſten eine hierauf abzielende Wirkſamkeit übt“ [1]). Es iſt doch wohl nicht zu bezweifeln, daß das mit einem Objektsakkuſativ verbundene *ἐνεργεῖν* wie an anderen Stellen (vgl. 1 Kor. 12, 6 und 11; Gal. 3, 5; Eph. 1, 11), ſo auch an der unſerigen nicht etwa nur ein auf ein beſtimmtes Ergebnis „abzielendes“ oder hingerichtetes (aber auch möglicherweiſe erfolglos bleibendes) Wirken, ſondern vielmehr ein Bewirken oder mit anderen Worten ein Schaffen oder Hervorbringen des bezüglichen Effektes bedeutet [2]), wie ja auch Zahn ſelbſt ſogleich von einem göttlichen

1) S. 290; vergleiche auch S. 286: „Die Verantwortlichkeit der Chriſten für ihr Heil und ihre Verpflichtung, im unabläſſigen Gehorſam die Bedingungen der ſchließlichen Seligkeit zu erfüllen ... erſcheint hier nur geſteigert dadurch, daß es nicht ein äußerlich ihnen gegenüberſtehendes göttliches Geſetz, oder ein Rat weiſer Menſchen, oder ein ſelbſterſonnenes Syſtem ſittlicher Grundſätze, ſondern ein ihnen innerliches Wirken Gottes iſt, dem ſie entweder Folge geben oder widerſtreben.“

2) Vielleicht könnte man für die ſprachliche Möglichkeit der erſteren Faſſung auf Polybius, Hist. XXVII, 1, 12 (Tom. IV, p. 359 der Ausgabe von Schweighäuſer): *εἶτα ἐνεργεῖν ἐπέταξαν τοῖς ἄρχουσι τὴν συμμαχίαν* ſich berufen, welche Worte der genannte Herausgeber in der Überſetzung wiedergibt: „Deinde magistratibus mandarunt, ut societati cum illis ineundae operam darent.“ Ich ſehe indeſſen nicht ein, warum man nicht auch hier einfach überſetzen ſoll: ſie trugen den *ἄρχοντες* auf, das Bündnis (mit

„Verursachen“ und „Schaffen“ redet. Zweifelloser noch und deutlicher liegt die Abschwächung am Tage in der Erklärung von Bernh. Weiß [1]): „Gerade weil Gott uns das κατεργάζεσθαι ermöglicht, müssen wir mit Furcht und Zittern sorgen, dasselbe nun auch wirklich zustande zu bringen .... damit er nicht den Nichtgebrauch seiner Gabe doppelt an uns strafe.“ Denn wirkt oder schafft Gott in uns das θέλειν wie das ἐνεργεῖν, und vollzieht sich, wie wir gesehen, eben in diesem θέλ. κ. ἐνεργ. das κατεργάζεσθαι τ. σωτηρίαν: dann ermöglicht uns Gott nicht nur das letztere, sondern läßt es vielmehr zur Wirklichkeit bei uns werden [2]). Mag nun aber auch immerhin das göttliche Gnadenwirken V. 13 nicht als ein unwiderstehliches gedacht sein: so viel ist doch wohl in jedem Falle gewiß, daß in der dort vorliegenden Weise nur der sich ausdrücken kann und wird, welchem dasselbe bestimmt als ein erfolgreiches oder zum Ziele kommendes vor Augen steht. Es erhellt also aus dem Wortlaute, daß Paulus bei der Aussage V. 13 auf eine mögliche Ver-

den Römern) zu bewirken oder zustande zu bringen. In ähnlicher Weise drücken wir ja nicht selten auch da uns aus, wo der Erfolg einer gebotenen Bemühung objektiv angesehen nicht außer allem Zweifel steht. So kann man ja z. B. sagen: „Der König gebot seinem Unterfeldherrn, den Feind aus seiner Stellung zu vertreiben“, auch wenn die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß der Feind sich nicht vertreiben läßt, sondern in seiner Stellung sich behauptet.

1) „Der Philipperbrief“ (1859), S. 170 f.

2) Kaum recht verständlich erscheint, was Hofmann a. a. O. zur Verdeutlichung des Zusammenhanges bemerkt: „Er [Gott] wird den nicht ungestraft lassen, der das Wollen, welches er in uns wirkt, nicht seinen eigenen Willen, und das Tun, welches er in uns wirkt, nicht sein eigenes Tun sein läßt, und also dem Wirken Gottes nicht Raum bei sich gibt, damit das, was er in ihm wirkt, auch seinerseits Wirklichkeit werde.“ Denn was heißt das eigentlich? Wie kann denn ein Wollen oder Tun in uns gewirkt werden, ohne daß es eben damit unser eigener Wille und unser eigenes Tun würde? Oder umgekehrt: wie kann von einem Wollen oder Tun, welches uns selber fremd bleibt, gesagt werden, daß Gott (nicht nur in uns darauf hinarbeite, sondern) es in uns wirke oder schaffe? Mit dieser ziemlich sonderbaren Ausdrucksweise verbirgt, soviel ich sehe, Hofmann nur sich selbst die Inkongruenz, welche zwischen dem angenommenen Gedanken der Stelle und dem Wortlaut von V. 13 besteht.

eitelung der göttlichen Heilsabsicht gar nicht reflektiert; und dies wieder, meine ich, müßte unbegreiflich erscheinen, wenn der Apostel mit der fraglichen Erinnerung den Zweck verfolgte, seinen Lesern den Ernst der vorangehenden Ermahnung und die Größe ihrer eigenen Verantwortlichkeit zum Bewußtsein zu bringen. Hierin liegt meines Erachtens der eigentlich entscheidende Grund, welcher gegen die in Rede stehende Auffassung in ihren verschiedenen Gestalten spricht und darauf hinleitet, V. 13 vielmehr mit Haupt (S. 93 f.) und H. A. W. Meyer [1]) im Sinne einer Ermunterung zu verstehen [2]).

Diese letztere Erklärung, über welche Schaeder (S. 241, Anm. 3) urteilt, daß man die Tendenz von V. 13 gar nicht verkehrter habe bestimmen können, muß allerdings so lange unmöglich erscheinen, als man von der Voraussetzung ausgeht, daß im 12. Verse der eigentliche Nachdruck auf den Worten *μετὰ φόβου καὶ τρόμου* liege, in welchem Falle dann natürlich auch diesen wesentlich die nachfolgende Begründung gelten müßte. Allein die Richtigkeit dieser freilich sehr gewöhnlichen Annahme kann nicht ohne Grund in Zweifel gezogen werden. Es kommen hier nämlich die bisher von uns nur beiläufig berücksichtigten und von der Mehrzahl der Erklärer für die Bestimmung des Zusammenhanges gar nicht verwerteten Worte *μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ*

---

1) „Kommentar", 4. Aufl. (1874), S. 98.

2) Als ein Motiv zur Demut, worauf Wiesinger (Olsh. Bibl. Kommentar z. N. Test. V, 1, S. 87) hinauskommt, läßt V. 13 meines Erachtens sich nicht auffassen. Gewiß kann man ja freilich, wenn man den Ton auf *μ. φόβ. κ. τρ.* legt, in V. 12 eine Mahnung zu demütigem Sinn und Verhalten insofern finden, als das dort Geforderte allerdings das Gegenteil hoffärtiger Sicherheit und eitler Selbstgefälligkeit ist. Immerhin handelt es sich dort nicht um Demut überhaupt, sondern nur um die bestimmte Äußerung oder Betätigung dieses Sinnes, welche durch *μ. φόβ. κ. τρ.* angezeigt ist, wie ja auch W. selbst eben diese Worte durch V. 13 begründet werden läßt. Anderseits wiederum ist die Erkenntnis, daß das zur Heilsgewinnung nötige Wollen und Wirken nicht aus uns selber stamme, sondern von Gott in uns gewirkt werde, allerdings ganz dazu angetan, allen Eigenruhm niederzuschlagen; wie dagegen aus ihr jene „ängstliche Gewissenhaftigkeit" und die „Furcht, der Sache nicht genug zu tun" fließen müsse, dürfte nicht ebenso deutlich sein.

νῦν πολλῷ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου in Betracht. Darin, daß dieſe nicht, wie freilich noch Wohlenberg (S. 105) tut, zu καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, ſondern zu dem folgenden zu ziehen ſind, ſtimmen gegenwärtig wohl die meiſten überein; in der Tat müßte bei der entgegengeſetzten Verbindung nicht nur das μή befremden [1]), ſondern würde auch das ὡς Schwierigkeiten bereiten, welches namentlich dem πολλῷ μᾶλλον gegenüber doch ſicher am natürlichſten als einfache Vergleichungspartikel verſtanden wird [2]). Gehört aber das μὴ ὡς κτλ. mit dem folgenden zuſammen, dann kann man doch nur ſchwer dem Eindrucke ſich entziehen, daß eben dieſe an den Anfang des Imperativſatzes geſtellten und den weitaus breiteſten Raum in ihm einnehmenden Worte als die hauptſächlichſte Näherbeſtimmung der Ermahnung ſich geben. Es liegt daher nahe genug, auch den Begründungsſatz weſentlich zu ihnen in Beziehung zu ſetzen. Dann aber dürfte es weiter angezeigt ſein, das betonte θεός V. 12, wie dies nach dem Vorgange von Joh. Albr. Bengel in neuerer Zeit Haupt (S. 93 f.) und Kühl (S. 567) und ſchon früher van Hengel [3])

---

1) Über die Unterſcheidung der beiden Negationen οὐ und μή bemerkt Blaß (Grammatik d. neuteſt. Griechiſch, 1. Aufl., § 75, 1, S. 248): für die κοινή des N. Teſt. laſſe ſich im weſentlichen alles unter die eine Regel bringen, daß οὐ den Indikativ, μή die übrigen Modi einſchließlich Infinitiv und Partizipium regiere.

2) Kühl (S 565) geſteht das letztere zu für den Fall, daß ἐν τῇ παρουσίᾳ μου lediglich Zeitbeſtimmung ſei, meint aber eben dies in Abrede ſtellen zu müſſen. Denn ἐν τ. ἀπουσ. μου heiße ſicher nicht bloß „während der Zeit meiner Abweſenheit", ſondern „weil ich abweſend bin", und dem entſprechend werde auch ἐν τ. παρουσ. μου ein Moment der Begründung enthalten. Aber wenn es auch allerdings wohl die Meinung des Apoſtels iſt, daß gerade ſeine Abweſenheit einen erhöhten Eifer auf ſeiten der Philipper nötig mache, ſo ändert dies doch nichts an der Tatſache, daß ἐν τ. ἀπουσ. μου zunächſt oder direkt allerdings nur eine Zeitbeſtimmung enthält. Auf der anderen Seite muß die von Kühl vertretene Faſſung des ὡς an unſerer Stelle um ſo fernliegender erſcheinen, als bei ihr die Annahme einer ſtarken (Hofmann urteilt: „unmöglichen") Ellipſe unvermeidlich iſt, zu welcher man ohne Not doch nicht greifen ſollte. — Zu der Stellung des μόνον vgl. 1 Theſſ. 1, 5; Röm. 4, 16. 23.

3) „Comment." p. 175.

getan, als Gegenſatz nicht zu den Leſern, ſondern zu dem Apoſtel ſelber zu verſtehen [1]). Hiernach beſtimmt ſich der Zuſammenhang ſehr einfach in folgender Weiſe. Die Philipper werden alſo nicht nur überhaupt ermahnt, mit Furcht und Zittern ihre Seligkeit zu beſchaffen, ſondern ſie ſollen dies jetzt in der Abweſenheit des Apoſtels in noch viel höherem Grade tun, als ſie es während ſeiner früheren Anweſenheit in Philippi getan haben. Ohne Zweifel motiviert ſich dieſe Forderung zunächſt durch den Gedanken, daß Paulus, fern von ihnen, nicht mehr die frühere ſeelſorgerliche Bemühung ihnen zuwenden könne, ſie alſo um ſo mehr ſich ſelber treiben müſſen. Aber gerade, weil die Leſer während der Abweſenheit des Apoſtels des beſonderen Spornes und Haltes entbehren, welche ihnen die unmittelbare perſönliche Einwirkung des Anweſenden gewährt hatte, eben darum erſcheint auch wieder die in dem νῦν πολλῷ μᾶλλον liegende Zumutung als eine nicht geringe; ja ſie müßte befremdlich klingen, wenn der Grad chriſtlicher Lebensbetätigung bei den Philippern weſentlich durch die ſeelſorgeriſche Arbeit des Apoſtels an ihnen bedingt wäre. Deshalb fügt Paulus mit einem γάρ die Erinnerung des 13. Verſes hinzu. Ich darf euch ſo mahnen, will er ſagen, denn nicht ich bin es ja zuletzt, ſondern Gott, der allzeit bei euch Gegenwärtige, iſt es, welcher beides, das Wollen und das Tun, in euch wirkt [2]).

---

1) Die kategoriſche Behauptung Zahns (S. 585), daß, wenn das Wirken Gottes dem vorher geforderten menſchlichen Wirken gegenübergeſtellt würde, der Artikel vor θεός ſchlechterdings nicht fehlen dürfte — ein Urteil, welches tatſächlich auch gegen unſere Auffaſſung ſich richtet — kann bei der relativen Zufälligkeit, mit welcher jenes Wort im Neuen Teſtament bald mit, bald ohne Artikel ſteht, uns ſchwerlich beirren. Bemerkt doch Zahn ſelbſt an einer anderen Stelle (S. 256) ganz richtig, daß der eigennamenartige Charakter von θεός nicht ſelten den Mangel des Artikels entſchuldigen müſſe.

2) Die hier gegebene Erklärung — welche übrigens ſchon vor dem Erſcheinen des Kommentars von Haupt, alſo unabhängig von ihm, ſich mir als die richtige ergeben hat — trifft im weſentlichen mit der von dem genannten Gelehrten S. 93 f. vorgetragenen zuſammen. Nur tritt bei dieſem meines Erachtens nicht deutlich und beſtimmt genug hervor, daß es gerade die Worte μὴ ὡς ... ἀπουσίᾳ μου ſind, auf welche V. 13 ſich bezieht. Wenigſtens verdunkelt es entſchieden dieſen letzteren Sachverhalt, wenn Haupt

Indem aber Paulus so zunächst erklärt, warum er unbedenklich die V. 12 ausgesprochene Ermahnung an die Philipper richten kann, unterstützt er damit zugleich diese Mahnung selbst; denn dasselbe, was ihn mit Zuversicht fordern läßt, muß den Lesern ihrerseits zu einer Ermunterung werden, das Geforderte zu leisten. Hiernach will also V. 13 nicht dies begründen, daß das Erwirken des eigenen Heiles mit Furcht und Zittern zu geschehen habe; das μετὰ φ. κ. τρ. wird überhaupt nicht als etwas Besonderes in dem Sinne hervorgehoben, als könnte es allenfalls auch ein κατεργ. τ. σωτηρ. ohne dasselbe geben, sondern ist ohne Zweifel als eine mit dem rechten Streben nach der Heilsvollendung überhaupt verbundene Gemütsverfassung zu verstehen. Denn so wenig man auch bei jenen Worten, welche übrigens einigermaßen den Charakter einer gangbaren Phrase haben (vgl. 2 Kor. 7, 15; Eph. 6, 5 und in zweiter Linie 1 Kor. 2, 3), von ihrer nächsten und eigentlichen Bedeutung ganz absehen darf, so wenig läßt sich doch verkennen, daß sie mit einem starken Ausdruck die aller leichtsinnigen oder hoffärtigen Sicherheit entgegengesetzte ernstliche und unabläßige Sorge für das eigene Heil bezeichnen wollen. Jedenfalls aber ist im Auge zu behalten, daß die in Rede stehende Phrase hier als ein Bestandteil der an die Leser gerichteten Ermahnung auftritt, ihr Inhalt mithin als etwas von den Philippern zu Leistendes erscheint. Es liegt darum meines Erachtens auch nicht so, daß nach unserer Auffassung von V. 13 von einem μετὰ φόβ. κ. τρ. eigentlich gar nicht geredet werden dürfte; vielmehr wird im Sinne unserer Stelle zu sagen sein: indem Gott das Wollen wie das Tun in den Lesern wirkt, schafft er selber bei ihnen, daß sie „mit Furcht und Zittern" ihr Heil erarbeiten. Alles dies zusammen genommen, kann es, meine ich, trotz des μ. φ. κ. τρ. nicht mehr widersinnig erscheinen, wenn die V. 12 ausgesprochene Ermahnung durch eine Erinnerung begründet wird, welche tatsächlich auf eine Ermutigung der Leser hinauskommt und auch nach der Absicht des Apostels eine solche

---

S. 91 die Alternative stellt, daß entweder μ. φόβ. κ. τρόμ. oder κατεργάζεσθε durch V. 13 begründet werde.

in ſich ſchließen ſoll. Anderſeits macht nur dieſe letztere Annahme es verſtändlich, daß das göttliche Wirken hier lediglich als ein zum Ziele kommendes in das Auge gefaßt, die Möglichkeit alſo, daß durch Schuld der Leſer der Heilswille Gottes an ihnen nicht zur Verwirklichung gelange, außer Rechnung gelaſſen wird.

Wie ſteht es denn nun nach allem mit dem durch unſere Stelle dargebotenen Problem? Eines zunächſt iſt gewiß: ſollte V. 13 den Leſern zu verſtehen geben, daß das zum Erwirken des eigenen Heiles erforderliche Wollen und Tun gar nicht in ihrer eigenen Hand liege oder von ihrer menſchlichen Selbſtbeſtimmung abhänge, ſo müßte auch der ſchlichteſte Verſtand die vorliegende Begründung der eben ausgeſprochenen Ermahnung als eine widerſinnige erkennen [1]). Aber jenes iſt auch gar nicht die Abſicht des Apoſtels, wenn wir anders Grund haben, die vorhin gegebene Erklärung des Zuſammenhanges für die richtige zu halten. Zwar man kann ja ſagen: iſt es Gott ſelb'ſt, welcher in den Philippern Wollen und Vollbringen ſchafft; dann iſt tatſächlich nicht nur, daß Paulus ſolches bei ihnen tue, ſondern ebenſo auch dieſes ausgeſchloſſen, daß beides, Wollen und Vollbringen, von ihnen ſelber ausgehe und in dieſem Sinne ihre eigene Leiſtung ſei. Inſofern alſo wage ich allerdings nicht, von der oben vertretenen Auffaſſung zu behaupten, was Klöpper für die ſeinige in Anſpruch nimmt (S. 147, Anm.), daß bei ihr von einem Widerſpruch zwiſchen V. 12 und V. 13 „keine Rede ſein“ könne. Dennoch, meine ich, iſt es von entſchiedener Bedeutung und dient weſentlich dazu, das Verſtändnis unſerer Stelle zu erleichtern, daß das göttliche Wirken hier direkt nur der ſeelſorgeriſchen Tätigkeit des Apoſtels, und nicht dem eigenen Verhalten der Leſer gegenüber tritt. Man muß ſich nur gegenwärtig halten, daß es

1) Oder will man hier etwa in der Weiſe ſich zurecht helfen, daß man ſagt, allerdings werde alles zum Heil Erforderliche von Gott ſelbſt in uns gewirkt, aber unſere Sache ſei es eben, ihn in uns wirken zu laſſen? — Auch das lieſe nur auf eine Abſchwächung des in dem Wortlaut unſerer Stelle Enthaltenen hinaus. Oder beſagt nicht das V. 12 geforderte κατεργάζεσθαι der eigenen σωτηρία noch etwas anderes und mehr als ein bloßes dem göttlichen Gnadenwirken ſich überlaſſen oder ihm nicht widerſtreben?

nicht ein Dogmatiker ist, welcher hier redet! Der unmittelbaren, noch nicht mit des Gedankens Blässe angekränkelten Frömmigkeit liegt es ohne Zweifel fern, etwa in der Weise zu scheiden, daß nur die Möglichkeit und nicht ebenso auch die Wirklichkeit des Heilsbesitzes das Werk Gottes sei; sie wird einfach und unbedenklich auch die letztere auf ihn und sein Gnadenwirken zurückführen. Anderseits aber weiß nicht minder der unverbildete christliche Sinn sich selber für die Verwirklichung des göttlichen Heilswillens an der eigenen Person verantwortlich und darum auch die eigene Arbeit für sie in Anspruch genommen. Beides kommt an unserer Stelle gleichermaßen zur Geltung, ohne daß dabei auf die Frage reflektiert würde, ob und wie das eine mit dem anderen sich vereinigen lasse [1]). Dabei wird denn auch der Exeget hier einfach stehen bleiben müssen. Genug, daß bei der meines Erachtens richtigen Erklärung unserer Stelle die positive Aussage V. 13 zu ihrer unmittelbaren Kehrseite nach dem Zusammenhange nicht die von Holsten [2]) herausgelesene Verneinung hat: „nicht der Mensch ist es, welcher sein Heil will und wirkt."

3.

Zur Rechtfertigungslehre der Apologie.

Von

Professor D. Thieme in Leipzig.

Man hat der Arbeit Fischers über „Melanchthons Lehre von der Bekehrung" (Tübingen 1905) das Verdienst zugesprochen, an ihrem Teil eine Verknöcherung der Melanchthonforschung aufge-

1) Hiermit scheint mir der Sachverhalt einfacher und verständlicher dargelegt zu sein als durch die Ausführung Schaeders S. 252 ff.

2) „Jahrb. f. prot. Theologie" 1875, S. 455.

halten zu haben. Mein Aufsatz soll ein Schrei nach einem Fischer für Melanchthons Lehre von der Rechtfertigung sein, nach einer Monographie darüber, in der endlich alles dafür vorhandene Material vollständig benutzt und erschöpfend bearbeitet ist. Galle hat die Veränderungen in dieser Lehre überhaupt nicht mit untersucht, Herrlinger noch nicht gründlich genug; er scheint mir auch noch zu wenig beeinflußt von Ritschls epochemachenden neuen Gesichtspunkten.

Ohne die ersehnte Monographie werden wir auch nicht hinauskommen über einen in diesem Aufsatz teilweise noch einmal fortgesetzten Modus des Hin- und Herredens und -streitens über die Rechtfertigungslehre der Apologie, der einem selber recht perfektibel vorkommt. Stange [1]) wollte helfen durch Rücksichtnahme auf die römischen Gegner, mit denen Melanchthon sich auseinandersetzt. Seine Mühe ist nicht ganz unbelohnt geblieben, aber sein Fund zu der crux interpretum 100 (Müller), 72 scheint mir diese nicht endgültig erledigt zu haben, und ehe man wegen 139, 184 den Begriff der iustitia aliena in der gleichzeitigen römischen Literatur sucht (Stange S. 89 **), sollte man ihn in den älteren Schriften Melanchthons suchen, wo ich ihn schon längst gefunden habe [2]). Wer diese Schriften wirklich beherrschte, hätte wohl die gewichtigste Stimme in der Diskussion über die Apologie. Aber beherrschen wir Diskutierenden denn auch nur die Apologie selbst, ihre beiden Ausgaben von 1531, wirklich völlig? Sind etwa die neuesten Interpreten Stange und Warko („Theol. Stud. u. Krit." 1906) frei von Ungenauigkeit in ihren Behauptungen? Auch was Loofs soeben in der vierten Auflage seiner Dogmengeschichte (§ 83, 4. 7 c. d) von den Ausführungen seines berühmten „Jugendaufsatzes" („Theol. Stud. u. Krit." 1884)

1) Seine beiden Beiträge in der NKZ. 1899 zitiere ich nach dem Abdruck in „Theologische Aufsätze", Leipzig 1905.

2) Aber die Mühe, Stellen in der römischen Literatur aufzuspüren, durch die Melanchthons Polemik direkt bestimmt ist, bleibt sehr nötig. Polemik oder — Irenik! „Unter der Gestalt" in Augustana X erklärt sich z. B. nach meiner Vermutung (ThLB. 1896, 195) aus dem X. Artikel der römischen Schrift, die man in Luthers WW EA. ² 24, 345 ff. liest.

aufrecht erhalten hat, scheint mir teilweise sicher unhaltbar. Überhaupt sollen meine Bemerkungen zur Rechtfertigungslehre der Apologie nicht nur jener Schrei, sondern auch ein Ruf „Zurück zu Eichhorn!“ sein, mit dessen Artikel („Theol. Stud. u. Krit.“ 1887) ich am meisten übereinstimme.

I.

Nehmen wir doch noch einmal jene Stelle mit der iustitia aliena vor. Niemand hat ihre dogmengeschichtliche Bedeutsamkeit höher geschätzt als Warko (S. 225 ff.). Die in der Apologie nur hier vorliegende objektive Darstellung der Rechtfertigungslehre vom Standpunkte des Gesetzes aus sei nicht aus der antikatholischen Polemik Melanchthons, sondern aus seiner dem zeitgeschichtlichen Gegensatze gegenüber indifferenten stoisch-humanistischen Gedankenreihe zu erklären.

Es ist nötig, die verschiedenen 139, 183—140, 191 aufeinanderfolgenden Gedanken genau vorzuführen. 1. Demgegenüber, daß die im Willen seiende Gerechtigkeit deshalb dem im Intellekt seienden Glauben nicht könne zugeschrieben werden, gilt, daß wie die Sündenschrecken Gemütsbewegungen sind, so der Glaube nicht nur etwas Intellektuelles, sondern auch etwas Emotionelles ist: Vertrauen, das dem Gemüt die Stimmung des Friedens bringt (§ 183—184a) [1]). 2. Freilich da iustificare bedeutet forensi consuetudine pronuntiare iustum propter alienam Christi iustitiam, unsere Gerechtigkeit also imputatio alienae iustitiae ist, ist Gerechtigkeit hier nicht wie in philosophia aut in foro im Willen seiende iustitia proprii operis (184b—185). 3. Jedoch weil Christi Gerechtigkeit uns durch den Glauben geschenkt wird, ist der Glaube iustitia in nobis imputative (186).

1) Zum Psychologischen vergleiche meine Bemerkung (ThLB. 1898, 581) darüber, daß Melanchthons Lokalisierung des Glaubens nicht die Willenstat betonen will im Unterschied von der ruhigen Gemütslage des Friedens, der Zuversicht, des Trostes, wodurch die Sündenschrecken abgelöst werden. Es ist schwer zu verkennen, daß pax im Zitat 184a als Gegensatz zu den emotionellen Sündenschrecken dient. Vergleiche etwa Corp. Ref. 21, 307/8. 422 unten. 427.

4. Ja sogar recte ist er Gerechtigkeit, weil er als Gehorsam gegen das Evangelium unter eine species distributivae iustitiae fällt. Über diesen vierten Gedanken später mehr (187—190). 5. Die Unterscheidung von Glaube und Hoffnung ist müßig, aber mit „Gegenwärtigem" und „Zukünftigem" zu machen.

Welche Veränderungen an diesen Gedanken und ihrer Anordnung zeigt nun die Oktavausgabe Corp. Ref. 27, 519? Melanchthon macht zwei Absätze. Über den ersten behauptet Stange (S. 91) ganz ungenau, daß Melanchthon darin die Aussage der Gegner über den Glauben korrigiere, indem er diesen als eine Sache des Willens „beweise". In Wahrheit hat er den die emotionelle Natur des Glaubens beweisenden ersten Gedanken der Quartausgabe nur in der Mitte jenes ersten Absatzes ganz nebenbei gestreift. Er beginnt jetzt möglichst τεχνολογικῶς mit dem vierten jener fünf Gedanken, streift dann den ersten und dann etwas den zweiten und schließt mit dem fünften den ersten Absatz. Der zweite Absatz beginnt mit dem zweiten Gedanken, aber ohne forensi consuetudine [1]) und ohne aliena iustitia; dann folgt der dritte und schließlich wird der erste wieder nur gestreift. Es bestehen also die beiden Absätze der Oktavausgabe zwar allerdings aus verschiedenen Gedanken; aber diese weisen das gegnerische Argument von ein und demselben Begriff der Gerechtigkeit aus zurück. Von dem Begriff des Glaubens aus, nämlich mit

---

1) Irreführend ist Stanges (S. 88) Behauptung, auch hier rede Melanchthon wiederum von dem iustum reputari in foro Dei. Er betont vielmehr ausschließlich den Unterschied zwischen dem — nicht wieder „forensisch" genannten — göttlichen reputare und dem philosophischen oder forensischen reputare. Der Unterschied wird darein gesetzt, daß dieses propter proprii operis iustitiam erfolgt, jenes per misericordiam propter Christum. Hierzu soll das, was in der Quartausgabe 146, 224 steht, nach Stange a. a. O. „die genaue Parallele" sein. Melanchthon sagt hier, in foro sei, was Recht ist oder was geschuldet wird, gewiß, dagegen ungewiß die (begnadigende oder mehr als das Schuldige gewährende) Barmherzigkeit. Sed alia res est de iudicio Dei. Denn hier sei die Barmherzigkeit gewiß verheißen. Diesen Gedanken wiederholt die Oktavausgabe Corp. Ref. 27, 520 unten; verdeutscht steht er bei Müller S. 144. Ist es genau, von „genauer Parallele" zu reden?? Im Römerbriefkommentar von 1532 vgl. Bl. 3 V v.

ſeiner emotionellen Natur, argumentiert Melanchthon wider die Gegner einzig und allein in § 183—184a der Quartausgabe. Hiermit kann man nicht die Argumentation in § 186. 187 und im erſten Abſatz der Oktavausgabe zuſammenſtellen (gegen Warko S. 227f.), weil hier der Glaube nicht nach ſeiner emotionellen Natur in Betracht kommt, ſondern als erſtens imputative und zweitens recte iustitia. Wo Melanchthon im zweiten Abſatz der Oktavausgabe den Gedanken des § 186 der Quartausgabe (imputative iustitia) wiederholt, da betont er, daß dieſer Gedanke gelte, wo man auch den Glauben lokaliſiere. Alſo die pſychologiſche Argumentation tritt in der veränderten Ausgabe ganz zurück.

Stange hat recht, daß dieſe durch ihr Fortlaſſen von forensi consuetudine und iustitia aliena den zweiten der fünf Gedanken der erſten Ausgabe kaum verändert hat. Denn nicht etwa ſetzt Melanchthon im zweiten Abſatz der zweiten Ausgabe der iustitia proprii operis die fides entgegen (gegen Warko S. 229 oben), ſondern der Gegenſatz iſt propter proprii operis iustitiam einerſeits, propter Christum anderſeits.

Aber was hat es denn nun für eine Bewandtnis mit dem Begriff der aliena Christi iustitia? Sehr bemerkenswert iſt, daß das Schriftzitat dafür, 1 Kor. 1, 30: Christus .. factus . nobis .. iustitia, auch noch in dem wichtigen § 86, S. 103 eine, wie wir unten ſehen werden, wichtige Rolle ſpielt. Vielleicht deshalb findet ſich iustitia Christi 109, 121, ſonſt, ſoviel ich weiß, nur noch 250, 12: donari merita et iustitiam Christi. Die merita, die hier mit iustitia Christi zuſammenſtehen, heißen 253, 23 aliena merita, videlicet Christi; auch 226, 19 kommen ſie als aliena zu ſtehen durch die Aufeinanderfolge von alieno merito tamquam proprio — Christi merita nobis donantur — tamquam propria merita haberemus. Schon dieſe Beobachtungen laſſen aliena Christi iustitia 139, 184f. nicht als abſolut ſingulär erſcheinen.

Warko ſchreibt S. 226: „Die iustitia Christi ſteht in Parallele zur iustitia proprii operis; ſie iſt die vollkommene Geſetzeserfüllung Chriſti.“ Iſt das ſo ſicher? Die iustitia proprii operis ſteht in Gegenſatz zur imputatio alienae iustitiae. Iſt damit notwendig gegeben, daß die imputata Christi iustitia in

Parallele zur iustitia proprii operis als das das Gesetz vollkommen erfüllende operari Christi gedacht ist? Loofs (DG⁴ 873) neigt zu der Ansicht, daß „die Lehre, daß die obedientia activa Christi uns als unsere aktive Gerechtigkeit angerechnet werde, nicht mit Sicherheit als Melanchthonisch auszugeben ist“ [1]). Aber natürlich bestreitet niemand [2]), daß diese Lehre dort in der Apologie stark in Frage kommt. An anderen Stellen dieser Schrift übrigens kaum [3]).

Wie steht es in anderen Schriften Melanchthons? Im Römerbriefkommentar von 1532 tritt neben jene Apologiestelle Bl. b v/b IIr: „Sic accipiendus est Paulus (Röm. 8, 4), Christum pro nobis datum esse, ut per eum reputemur satisfecisse legi, ut propter eum reputemur iusti, etiamsi ipsi non satisfacimus legi; sed aliena impletio donatur et imputatur nobis. Ita lex impletur in nobis, ut ita dicam, imputative .... qui Christum habet, iustus est, reputatur legi satisfecisse, habet hoc imputative, quod lex requirit.“ Vergleicht man aber hierzu die Auslegung von Röm. 5, 19, wo man vor allem jene Lehre erwarten könnte, so findet man nur (Bl. N III v): „Sicut propter unius Adae delictum mors irrogata est omnibus, ita propter unius Christi iustitiam offertur vita omnibus .... collatio multum lucis affert in hac causa, ut intelligamus nos alieno merito pronunciari iustos scilicet propter Christum, non propter nostras virtutes, sicut enim propter Adam alii rei sunt, ita propter Christum alii sunt accepti.“ [4])

1) Auch die bei Thomasius-Seeberg, DG. II², 1889, 462¹, genannten Stellen stehen in der Postilla, worüber vgl. Loofs a. a. O., Anm. 3.

2) Vgl. Loofs S. 835 unten („an die condicio meriti des Gesetzes anknüpfende“) und S. 837 bei und mit Anm. 2.

3) Zu den von Eichhorn S. 441 aufgeführten weiß ich außer der mit aliena merita nur noch hinzuzufügen 148, 246 merita Christi communicantur nobis per fidem. Das Vorkommen von communicatur nobis meritum passionis Christi in einem Zusatz der Oktavausgabe überschätzt Stange S. 89.

4) Im genannten Kommentar vergleiche etwa noch Bl. g VIII r: „Habent omnes sancti duplex sacrificium, alienum videlicet Christi sacrificium, quod per fidem applicatur sanctis, hoc est fructus eis communicatur, quasi

Außer im Römerbriefkommentar von 1532 muß man aber jene Lehre auch in den höchst interessanten Annotationes in epistolas Pauli ad Romanos et ad Corinthios von 1522 [1]) suchen, aus denen das Tridentinum etwas Berüchtigtes zitiert und verdammt hat [2]). Zu 1 Kor. 1, 18 findet man (Bl. 85 r): „Non aliud agit evangelium, nisi ut humanam sapientiam ac iustitiam deprimat et alienam ostendat, nempe Christi iustitiam ... humiles et agnoscentes peccatum eriguntur iustitia Christi donati (? donata)." Noch wichtiger für jene Apologiestelle ist der Satz zu 1 Kor. 13, 13 (Bl. 118 v): „Fidei tribuitur iustificatio, quia ipsa alienam nobis iustitiam communicat, scilicet Christi, cuius iustitia iusti sumus et nos." Bemerkenswert ist auch (zu 1 Kor. 11, 23, Bl. 110 r): „Plenius est, ut dicit scriptura: ‚iustitia nostra est Christus' quam iustitia nostra est donum Christi, sicut 1 Cor. 1 ‚qui factus est nobis ... iustitia' ... Omnia in illo sunt et in nobis efficacia sunt et illius omnia nobis imputantur quasi nostra sint." Zum Begriff der imputatio notiere ich (Bl. 114 r): „Sola fides iustificat id est facit, ut imputetur nobis Christi iustitia et fons sit caritatis quoque" und (Bl. 62 v): „Nam quod dicit: perfectio legis (Christus ad iustificationem omni credenti, Röm. 10, 4), vult a nobis non perfici legem, Christi autem satisfactionem imputari credentibus."

Aber vielleicht verraten uns die Annotationes auch, woher wohl Melanchthon den Begriff der iustitia Christi aliena hat.

---

ipsi sacrificassent ac pretium aliquod Deo pro peccatis obtulissent." An das Leidensopfer (Bl. g VI v: Deum . reconciliari non propter nostra merita sed propter aliena merita videlicet propter venturam hostiam) wird auch gedacht sein Bl. E v (fiducia alieni beneficii, non ullius propriae qualitatis); Bl. l V v/VI r (fiducia alieni beneficii, non nostrae novitatis); Corp. Ref. 21, 422 f. (fiducia propriae dignitatis — fiducia alieni beneficii).

1) Nr. 53 bei Hartfelder, Philipp Melanchthon 1889, 582. Ich zitiere nach einem mir gehörigen Exemplar der Ausgabe von 1525, die Corp. Ref. 1, 134 oben beschrieben ist.

2) Denzinger § 698. Es steht Bl. 53 r; vgl. Kolde, Die Augsburgische Konfession 1896, 45 Anm.

Zu Röm. 8 lieſt man (Bl. 42r): „Quatenus legem non faciunt (die Prädeſtinierten, in deren Herzen der heilige Geiſt ausgegoſſen iſt, ſo daß ſie das Geſetz iam aliqua ex parte tun), cum semper sint in nobis peccati reliquiae, fides facit, ut non imputetur, quia Christi impletio et satisfactio est nostra impletio et satisfactio, quam nostram facit Christus sicut omnia sua sponsus sponsae donat, 1. Corin. 5 (ſo! lies 1) factus nobis iustitia, sapientia etc.“ Vergleicht man hierzu Bl. 152v/153r (zu 2 Kor. 11, 2): „De nuptiis Christi et ecclesiae (!) alias saepe, in quibus potissimum observabis communionem omnium bonorum et malorum, hoc est mala nostra in eum translata esse, bona eius in nos“ und die folgende Ausführung des Translationsgedankens (zu Röm. 15, 3, Bl. 80r/v): „Mihi imponuntur aliena peccata, ut ita pro eis mortem .... patiar atque si mea ipsius essent .... Sic enim Christus nostra peccata sua fecit et in se transtulit ... suam tibi Christus iustitiam donat“, ſo wird ja die Abhängigkeit von teilweiſe ſehr bekannten Ideen Luthers offenſichtlich. Man tut gut, ſich dieſe zuſammen mit ihrer Beleuchtung bei Looſs (DG 4 S. 736 bei und mit Anm. 12 und 13; S. 704 bei Anm. 3—7; S. 781 bei und mit Anm. 3—6) zu vergegenwärtigen, aus der ich die Warnung hervorhebe (S. 704): „Eine Theorie von einer uns poſitiv anzurechnenden iustitia activa Christi neben ſeiner unſere Sünden tilgenden iustitia passiva darf man hier nicht finden.“

Ich möchte alſo auf Grund des Vorgeführten zweierlei ausſprechen. Erſtens die Vermutung, daß der Begriff der iustitia Christi aliena, der ſehr leicht auch irgendwo bei Luther vorkommen kann, mit deſſen Idee von dem „fröhlichen Wechſel“ [1]) zwiſchen Chriſtus und dem gläubigen Sünder zuſammenhängen mag [2]).

1) Von der Freiheit, zum zwölften, WA. 7, 25, 34; S. 54, 31 ff.

2) Sie findet ſich in Luthers Galaterbriefkommentar von 1519, von deſſen auguſtiniſch gefärbter Rechtfertigungslehre die jener Annotationes ſehr abhängig iſt, WA. 2, 504, 4—13; vergleiche auch WA. 6, 133, 10. 12. 26. 31 ff. (sedemus iam in bonis alienis, alieno labore partis. ... Sedemus, inquam, in iustitia Christi, qua ipse iustus est etc.). Der Gedanke, daß Christi iustitia sit nostra iustitia, iſt wahrlich Melanchthon nicht fremd: in

Zweitens den Rat, über die obedientia activa Christi vicaria bei Melanchthon sehr zurückhaltend zu urteilen, bis uns das ganze Material vorgelegt sein wird. Für unerschütterlich halte ich nämlich die Ansicht nicht, zu der Loofs neigt.

Wenn meine Vermutung ins Richtige führen sollte, wie weit führt dann Warkos Beurteilung (s. oben) unserer Apologiestelle irre [1])! Kehren wir zu ihr zurück, so sei angeknüpft an Loofs' neueste (S. 836 oben) Äußerung über sie, in ihr liege zunächst kaum mehr vor als ein verunglückter Versuch „wissenschaftlicher" Formulierung derjenigen Antwort auf die Frage, inwiefern die fides die iustitia sei, welche diese Geltung der fides damit erklärt, daß sie das der promissio propter Christum entsprechende Verhalten ist. Hieran scheint mir sehr richtig, daß der Gedanke, der die promissio empfangende Glaube sei iustitia imputative, und der Gedanke, Christi iustitia werde uns imputiert, im Sinne des Verfassers der Apologie einander nahegerückt werden müssen. Warkos Betonung ihrer Diskrepanz finde ich irrig, besonders seine Sätze S. 226/7: „Allerdings ist auch hier (beim zweiten Gedanken) vom Glauben die Rede, aber er ist nur das bei der Beurteilung selbst außer acht bleibende Mittel zur Aneignung der iustitia Christi. Das Urteil Gottes bezieht sich nicht auf dieses als Glauben be-

---

den Locis von 1521 steht er Corp. Ref. 21, 159 m. 222 unten. Einen Anklang an jene Wechselidee s. ebenda S. 30/31 (vox sponsi et sponsae). — Die von Stange (S. 89**) bei Schatzger gefundene Stelle mit iustitia aliena lautet: „Ad perfectum christianismum necessario duplex requiritur iustitia. Prima est homini aliena, ad quam ex natura nullum ius habet, sed ex immensa Dei caritate ei communicatur, praecedente tamen motu fidei per spiritum sanctum non sine proprio consensu immisso. Haec est iustitia Christi ab eo derivata et manans veluti a capite omnia electionis membra." Zu den letzten Worten vergleiche aber zwei Seiten vorher (p. 270b): „Christus iustitiam suam munificentissima caritate communicat sponsae suae ecclesiae (quae est corpus suum mysticum) et singulis eius membris per aeternam electionem sibi incorporatis, qua iusta coram Deo patre fit et sibi grata."

1) Auch seine Beurteilung der Stelle 146, 227: „Ideo iustificamur, ut iusti bene operari ... incipiamus" a. a. O. S. 208 [1]. 222/3. 230 wird der Tatsache nicht gerecht, daß Melanchthon auch diesen Gedanken von Luther haben kann, s. jetzt Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt, 1907, 129.

zeichnete Verhalten des Menſchen, ſondern auf die durch die Annahme von Chriſti Gerechtigkeit bewirkte geſetzmäßige Beſchaffenheit des Menſchen. Nicht propter fidem geſchieht die Rechtfertigung, ſondern propter alienam iustitiam videlicet Christi."

Daß die Rechtfertigung nicht propter fidem geſchieht, lernt man ja im lutheriſchen Schulunterricht. Melanchthon ſcheint mir dieſe Lehre gerade in den Zeiten der Apologie herausgearbeitet, aber auch ſchon in ihrer Quartausgabe wahrlich nicht nur in der sedes jenes zweiten Gedankens vertreten zu haben.

In Auguſtana IV ſteht zwar „propter Christum per fidem, cum credunt", aber den Schluß „Hanc fidem imputat Deus pro iustitia" dürfte man vielleicht auf Grund einer Gedankenreihe in den Annotationes von 1522 [1]) und auf Grund der Dispositio orationis in epist. ad Romanos von 1529 (Corp. Ref. 15, 443 ff.) dahin interpretieren, daß „ſich das Urteil Gottes auf das als Glauben bezeichnete Verhalten des Menſchen bezieht", nämlich einen gewiſſen Gerechtigkeitswert dieſes Verhaltens anerkennt. Man dürfte das wohl ſchon nicht mehr nach den von Melanchthon zurückgezogenen Druckbogen des Rechtfertigungsartikels der Apologie, wo mir Corp. Ref. 27, 469. 470 (unten). 475 das propter Christum das propter fidem zu überſteigen ſcheint. In den neuen Bogen der Quartausgabe iſt noch mehr dafür geſorgt, daß die fides, quam Deus imputat pro iustitia, nicht etwa als etwas anderes zu ſtehen komme denn als das beim Suchen eines Gerechtigkeitswertes ſelbſt außer acht bleibende Mittel zur Aneignung der propter iustitiam et merita Christi verheißenen Barmherzigkeit Gottes. Als die eigentliche sedes der Lehre, daß die fides die iustitia ſei, hat 103, 86 zu gelten. Sie ſei es, wird aber hier ausdrücklich betont, nicht als opus per sese dignum, ſondern als das Empfangen der Verheißung Gottes, daß er propter Christum den an ihn Glaubenden gnädig ſein wolle, oder als das Dafürhalten, daß **Chriſtus** uns von Gott zur Gerechtig-

1) Ich will nur auf die Auslegung von Röm. 1, 17 verweiſen, Bl. 8r bis 9v, worauf aber gleich das „per fidem in Christum" folgt. In den Locis vergleiche Corp. Ref. 21, 159/60. 171. 178 m.

keit gemacht ist. In diesem Zitat, das 139, 185 die imputatio alienae iustitiae beweist, haben wir das Ineinandergreifen jener zwei nach Warko grundverschiedenen Gedanken. Der Glaube, der glaubt, daß — nicht etwa er selbst vor Gott Gerechtigkeitswert habe, sondern — sein Gegenstand [1]), Christi (fremde) Gerechtigkeit oder Verdienste, uns zugute kommt [2]), ist iustitia imputative.

Es ist eine sehr förderliche Beobachtung Eichhorns S. 454 f., daß Melanchthon in dem Abschnitt 103, 86—108, 116 die Formel vermeidet, „welche am meisten, wie es scheint, es rechtfertigt, den Glauben als Gerechtigkeit zu bezeichnen, weil sie den Glauben als das gottgemäße Verhalten, den wahren Gottesdienst, treffend charakterisiert". Melanchthon schreibt § 89 nicht fides est illa virtus (oder opus oder cultus), quam Deus pronuntiat esse iustitiam, sondern illa res [3]). Ebenso schreibt er 139, 186 fides est iustitia in nobis imputative, id est est id — nicht etwa ea actio —, quo efficimur accepti Deo. Von dem Gedanken, daß der Glaube an Christi Gerechtigkeitswert für uns vor Gott als iustitia imputative gilt, will Melanchthon den Gedanken, daß der Glaube als das gottgemäße Verhalten einen gewissen eigenen Gerechtigkeitswert hat, möglichst ferngehalten wissen. In dem zuletzt zitierten Paragraphen findet Eichhorn (S. 456) fälschlich zwei Gründe dafür angegeben, daß der Glaube die Gerechtigkeit sei, erstens weil uns Christi Gerechtigkeit durch ihn zugute kommt, und zweitens weil unser fide effici acceptos Deo Gottes Imputation und Ordnung ist. In Wahrheit legt Melanchthon in der

1) Vgl. 96, 55 b. 56. In misericordia promissa sind nach § 53 die merita Christi tamquam pretium et propitiatio mitenthalten.

2) Vgl. Eichhorn S. 441/2. Die Ausdrücke communicari, donari in bezug auf Christi Gerechtigkeit und Verdienste verlören ihre Dunkelheit, wenn, wie ich vermutete, das Bild der Ehe Christi mit dem gläubigen Sünder nachwirkt. Was bei Eichhorn S. 442 oben, S. 451 Mitte und S. 456 Mitte steht („Die fremde Gerechtigkeit, die uns durch den Glauben mitgeteilt wird, geht nicht gleichsam so in unsern Besitz über, als wäre es unsere eigene Gerechtigkeit, sondern sie bleibt außerhalb des Menschen"), gilt auch gegen Warko S. 226.

3) Vgl. § 99 und die Verdeutschung von § 89 und auch schon von § 86.

Apologie den Schriftgrund der Gleichung fides = iustitia, das Wort fides imputatur ad iustitiam, nicht von einer Imputation und Ordnung aus, die durch die Natur des Glaubens, uns Chriſti Gerechtigkeit zugute kommen zu laſſen, gar nicht bedingt wäre, ſondern er verſteht das imputatur davon, daß vor Gott eine Größe, die, ohne eigenen Gerechtigkeitswert zu haben, uns Chriſti Gerechtigkeit zugute kommen läßt, als iustitia in nobis imputative gilt, d. h. uns ihm angenehm, wohlgefällig macht. Wenn Loofs (DG 4 835) die Lehre der Apologie, daß der Glaube als das die promissio propter Christum Empfangende iustitia imputative ſei, „gelegentlich etwas nominaliſtiſch geartet“ nennt, ſo möchte ich meinerſeits das Nominaliſtiſche darin ſehen, daß über Gottes Imputation der fides als iustitia gelegentlich gehandelt wird, ohne daß auf Gottes Suchen und Haben eines Gerechtigkeitswertes bei dieſer Imputation reflektiert wird. Sobald aber dieſe Reflexion eintritt, wird an den Gerechtigkeitswert Chriſti gedacht, nicht etwa an einen gewiſſen Gerechtigkeitswert des Glaubens ſelbſt. Warko ſagt S. 228, das imputative bedeute § 186 etwas ganz anderes als die imputatio alienae iustitiae § 185. Dieſe geht, ſo würde ich meinerſeits differenzieren, auf den uns zugute kommenden Gerechtigkeitswert Chriſti, jenes geht auf den (nicht Gerechtigkeits-, ſondern) Wohlgefälligkeitswert der fides, den ſie bei ihrem imputari pro iustitia hat. Während Warko die Gedanken von § 185 und von § 186 viel zu ſehr auseinanderreißt, überſieht er in ſeinem a. a. O. folgenden Satz ganz den Abſtand der Gedanken von § 186 und § 187. Nicht ſchon in § 186, ſondern erſt in § 187 denkt Melanchthon an einen Gerechtigkeitswert der fides, und daß er dieſen hier mit dem imputari pro iustitia in Verbindung bringt, iſt, ſo behaupte ich, in der Apologie etwas faſt ebenſo Singuläres, wie daß er hier den Gerechtigkeitswert des Glaubens ſogar als richtigen (fides recte est iustitia) Gerechtigkeitswert konſtruiert (vgl. Eichhorn S. 457). Wo er ſonſt den Glauben als die von Gott gebotene virtus, obedientia, λατρεία hinſtellt, darf man in ſeinem Sinne nur von einem „gewiſſen“ Gerechtigkeitswert der fides reden, weil ſie das von Gott im Evangelium gebotene Verhalten gegen ihn iſt,

und deshalb alle gesetzlichen Ideen ferngehalten werden müssen [1]). Aber § 187 betont Melanchthon einmal, daß der dem Evangelium gehorsame Glaube doch wenigstens insofern richtigen Gerechtigkeitscharakter habe, als das Evangelium Gebotscharakter habe. Und der Gerechtigkeitswert der fides wird hier für das imputari pro iustitia in Betracht gezogen, was sonst in der Apologie fast gar nicht geschieht [2]). Die Umarbeitung des § 187 in der Oktavausgabe Corp. Ref. 27, 519 wiederholt sogar zweimal den Satz: „obedientia erga evangelium imputatur pro iustitia“ [3]).

Aber jene Beobachtung Eichhorns über den Abschnitt 103, 86 ff., der der Lehre, die fides sei die iustitia imputative, gewidmet ist, fördert doch die eigentliche Tendenz der damaligen Gedanken Melanchthons über den Wert des Glaubens in der Rechtfertigung zutage. S. 108, 116 wird für den Glauben, weil er allein uns Gott angenehm macht, der Name gratia gratum faciens [4]) reklamiert. Dementsprechend redete ich vorhin von dem Wohlgefälligkeitswert der fides, den sie bei ihrem imputari pro iustitia hat [5]).

---

1) Melanchthon sagt einmal (Corp. Ref. 21, 442 unten): „Lex ... loquitur .. de fide tanquam de opere ac merito.“ Wenn das Evangelium von ihr redet, fallen die Ideen des opus, des meritum, der dignitas, der perfectio hinweg, vgl. die beiden Briefe des Brenz Corp. Ref. 2, 510 f.

2) Ich finde nämlich außerdem nur das „id pronuntiat esse verum cultum“ 125. 107 (vgl. 104, 89: „quam Deus pronuntiat esse iustitiam“) und in der Oktavausgabe Corp. Ref. 27, 486 [43] den Satz: „Paulus .. docet aliud quiddam esse iustitiam, scilicet obedientiam erga promissionem reconciliationis donatae propter Christum.“

3) Übrigens wird in beiden Ausgaben vom Anerkanntwerden des Gerechtigkeitswertes der fides nicht geredet, ohne daß der uns zugute kommende Gerechtigkeitswert ihres Gegenstandes (propitiator Christus) aufrecht erhalten wird.

4) Was der Reformator bei diesem Begriff nachempfand und damit mutatis mutandis auf den Glauben übertrug, wird einem deutlicher durch Bemerkungen Kattenbuschs über den katholischen Begriff der gratia, RE³ 17, 112, 34—37 und ThLZ. 1904, 240. Die Wohlgefälligkeit des Gläubigen für Gott in der Rechtfertigung ist nach den Reformatoren sein der eigenen totalen Ungerechtigkeit bewußtes Empfangen der Gerechtigkeit Christi.

5) Vgl. Römerbriefkommentar von 1532, Bl. Dr: „fiducia habet laudem a Deo id est placet Deo seu pronuntiatur a Deo esse iustitia.“

Wie dabei der fynthetiſche Charakter des Rechtfertigungsurteils in der Apologie gewahrt iſt, darauf will ich nicht eingehen [1]). Seine Wahrung kann nicht wohl beabſichtigt ſein, wenn irgendein Gerechtigkeitswert der fides bei ihrem imputari pro iustitia maßgebend ſein ſoll.

Jenen ſingulären Gedanken von ihrem richtigen Gerechtigkeitswert hat Melanchthon im Römerbriefkommentar von 1532 da nicht wiederholt, wo er auf jenes ſcholaſtiſche Argument der Gegner „iustitia est in voluntate etc.“ antwortet. Er wiederholt vielmehr nur von den früheren fünf Gedanken (ſ. oben S. 365/6) den zweiten und dritten — kombiniert und mit ſeinen neuen Kunſtausdrücken [2]) — und den erſten. Dann fügt er hinzu eine Bemerkung über die donatio fidei und folgenden Satz: „Neque tamen iustificat fides propter suam dignitatem, sed ideo reputamur iusti, cum credimus, quia misericordiam apprehendimus“. Hier wird ja der Gedanke von Apologie 96, 55 b. 56; 103, 86, wozu in der Oktavausgabe Corp. Ref. 27, 456 [86] unten und 521 (unter der Mitte; vgl. mit 145, 216) getreten war, wiederholt. Daß er ſich bloß gegen das imputari desjenigen Gerechtigkeitswertes, welchen die fides wegen ihrer ſittlichen Triebkraft habe, wendet [3]), bezweifle ich angeſichts der anderen Wiederholungen in jenem Kommentar [4]). In ihrem Lichte erblicke ich ſchon in jenen

1) Vgl. Brauchbares bei Warko S. 120 und Looſs DG.[4] S. 828 bei und mit Anm. 4; S. 836 bei und mit Anm. 5.

2) Bl. 3 VI v: „Hic iustitia significat relative imputationem iustitiae. Docemus enim homines reputari iustos hoc est acceptos non propter propriam qualitatem, sed propter aliud extra nos, scilicet propter Christum, per misericordiam.“ Vgl. auch Corp. Ref. 21, 444.

3) So Looſs, ThStK. 1884, 671; DG.[4], S. 836 bei Anm. 4. Brenz ſitt offenbar noch an etwas anderem als nur an der imaginatio Augustini, vgl. jene Briefe Corp. Ref. 2, 510 f.

4) Bl. 2 IIII v: „Cum audis ‚fide iustificamur‘, non cogites ideo nos fide iustificari, quia sit virtus in nobis digna, quam approbet Deus, aut quia alias virtutes pariat, sed memineris obiectum ostendi extra nos, cum audis vocabulum fidei; fides enim significat fiduciam alienae rei scilicet misericordiae promissae propter Christum“; Bl. E v: „Etsi fides est quaedam qualitas in nobis, tamen non iustificat, quatenus est

Stellen der Apologie das Bemühen des Verfaſſers, aus ſeiner Lehre über „fides imputatur ad iustitiam“ die Idee der Beurteilung und Anerkennung der fides als opus, virtus, obedientia, cultus auszuſchalten [1]). Von jenen fünf Gedanken der Quartausgabe 139, 183—140, 191 finde ich den vierten (§ 187), die fides ſei recte iustitia, werde als obedientia erga evangelium pro iustitia imputiert, der damaligen Richtung jener Lehre viel inkongruenter als den Begriff der imputatio alienae Christi iustitiae in § 184 f.

Aber warum iſt dann dieſer Begriff in der Oktavausgabe [2]) weggefallen? Wenn Stange (S. 90 Anm.) zu ſehen glaubt, daß man dieſen Terminus in der ſtrengen Schulſprache nicht zu gebrauchen pflegte, ſo ließe ſich daran auf Grund meiner oben vorgetragenen Vermutung die Frage anknüpfen, ob vielleicht Melanchthon in ſeiner ſtreng „technologiſchen“ Widerlegung des ſcholaſtiſchen Arguments ein Reſiduum aus dem Bild vom „fröhlichen Wechſel“ ſtilwidrig fand. Doch laſſen wir ſolche Einfälle! Man darf nicht zugeben, daß ohne das Raten über die mancherlei möglichen Gründe der Weglaſſung des Terminus das Urteil, der in ihm enthaltene Gedanke ſei Melanchthon weder 1522 noch 1530, 1531, 1532 fremd geweſen, nicht gut begründet ſei.

---

nostra qualitas aut novitas, sed quatenus (nicht quia) apprehendit misericordiam. Ac formaliter iusti sumus non nostra qualitate, sed imputatione divina, quae fit per misericordiam, cum tamen nos statuimus, hanc misericordiam certam esse propter Christum. Ergo fide iustificari significat fiducia alieni beneficii, non ullius propriae qualitatis, sed misericordiae reconciliari et acceptari.“ Bl. E VIv: „Saepe iam dixi, non pronuntiari homines iustos propter fidem, quia fides sit quaedam novitas ac dignitas in nobis, sed quia aliter apprehendi misericordia non potest. Significat igitur fides correlative fiduciam misericordiae.“

1) Vgl. Loofs, DG.[4], S. 765 Anm. 6. Statt deſſen, was bei Loofs S. 835 bei Anm. 5 ſteht, würde ich nur ſchreiben: „Gott läßt die fides als iustitia gelten, weil ſie das ihm wohlgefällige Empfangen der promissio propter Christum iſt.“

2) Vgl. auch Corp. Ref. 27, 522, wo die Worte donata iustitia der Quartausgabe 146, 235 durch die Worte cum reputamur iusti erſetzt ſind.

II.

Loofs hat in der vierten Auflage seiner Dogmengeschichte volle zwei Seiten (S. 826 f.) an die Deutung des § 72 im Rechtfertigungsartikel und an dessen Disponierung gewendet. Das läßt diese beiden Punkte so wichtig erscheinen, daß auch zu ihnen noch ein paar Bemerkungen gemacht werden dürfen.

Loofs' These, daß 100, 75—109, 121 bewiesen werde, quod sola fide ex iniustis iusti efficiamur seu regeneremur, und von 109, 1 ab, quod sola fide iusti pronuntiemur seu reputemur, setzt sich in meines Erachtens unhaltbarer Weise über Melanchthons eigene Angaben in bezug auf seine Dispositiion hinweg [1]). Er unterscheidet 87, 4 eine confirmatio confessionis nostrae und eine dilutio eorum, quae adversarii objiciunt. Daß jene mit 109, 121 fertig ist und nun diese beginnt, beweist der Anfang Hic objiciunt adversarii 109, 1. Vor dieser dilutio (vgl. 98, 61; 119, 62) oder responsio ad argumenta adversariorum wird zwar erst bis 119, 61 de dilectione et impletione legis gehandelt, aber dieser Abschnitt ist durch Hic objiciunt adversarii vom Vorhergehenden abgetrennt: er kann unmöglich als zweite Hälfte eines der confirmatio confessionis nötigen Beweises, quod fides in Christum iustificet, gedacht sein. Es wäre der Gipfel der Konfusion und der Unfähigkeit, eine Disposition durchzuführen, wenn Melanchthon einen Bestandteil der 98, 61; 99, 69 angekündigten Beweisführung so begonnen hätte, wie 109, 1 lautet, wenn er in ein zweiteiliges ostendere, quod fides iustificet et quomodo hoc intelligi debeat, die Worte Hic objiciunt adversarii ... ad quae priusquam respondemus hineingehauen hätte, die nach 98, 61 den Beginn des diluere ea, quae adversarii objiciunt bedeuten mußten. Man darf sich freilich nicht dadurch beeinflussen lassen, daß in den Ausgaben der symbolischen Bücher 109, 1 ein neuer Artikel mit der Überschrift De dilectione et impletione legis beginnt. Aber an dieser Teilung des von 86, 1 bis 152, 279 reichenden Ganzen ist wenigstens richtig, daß 109, 1

1) Dies tut auch Warfos Disponierung S. 108. 119 Anm.

der zweite seiner beiden 87, 4 angegebenen Teile beginnt. Man soll sich durch die deutlichen Angaben beeinflussen lassen, die der Autor selbst über seine Dispositiou macht.

Also zurück zu Eichhorn (S. 476)! Quod sola fide iusti pronuntiemur seu reputemur wird innerhalb der confirmatio confessionis von 103, 86 ab dargetan. Ich könnte auch rufen: zurück zum alten Bertram! Der schrieb in seinen „Literarischen Abhandlungen", Drittes Stück (Halle 1782), S. 131 f.: „Unter dem Titel Quod fides in Christum iustificet ... folgt p. 73 edit. Lips. der Abschnitt Quod remissionem peccatorum sola fide in Christum consequamur; und dieser geht eigentlich schon vorher mit den Worten an: Ideo primum volumus hoc ostendere etc. Es ist aber p. 76 eine Überschrift ausgelassen worden (nämlich vom Verfasser selbst): Quod fides sit ipsa iustitia, qua coram Deo iusti reputamur. Dieser zweite Abschnitt fängt mit dem § Cum autem etc. an und eigentlich mit den Worten Adjiciemus igitur testimonia etc., welches Adjiciemus sich auf das vorige primum bezieht. Die ganze Abteilung aber gründet sich darauf, daß p. 73 die zwiefache Bedeutung von iustificari bestimmt wird: 1) ex iniustis iustos effici seu regenerari; 2) iustos pronunciari seu reputari. In beiderlei Bedeutung hat er nacheinander zeigen wollen, daß es auf solam fidem zu rechnen sei."

Die Disponierung Bertrams beginne ich damit als richtig zu empfehlen, daß ich nachweise, wie in dem Abschnitt von 103, 86 ab wirklich dargetan wird, quod sola fide iusti pronuntiemur seu reputemur. Melanchthon sagt: „scriptura testatur, quod fide iusti reputemur." Wo bezeugt dies die Schrift? Müllers Ausgabe der symbolischen Bücher setzt hinter die eben angeführten Worte in eine Klammer Rom. 3, 26. Das geht nicht etwa auf den Autor selbst zurück, sondern heißt ihn gar nicht verstehen. Eichhorn hat ihn verstanden, wenn er auf Grund des auf jene Worte folgenden Satzes: „Adjiciemus igitur testimonia, quae clare pronuntiant, quod fides sit ipsa iustitia, qua coram Deo iusti reputamur" sagt (S. 476): „Ist der Glaube Gerechtigkeit, so können wir natürlich um des Glaubens willen für gerecht er-

klärt werden." Quod fide iusti reputemur, bezeugt die Schrift nach Melanchthon da, wo sie clare pronuntiat, quod fides sit ipsa iustitia. Damit, daß der Glaube Gerechtigkeit (= Angenehmheit, Gottwohlgefälligkeit) ist, ist gegeben, daß wir durch den Glauben für gerecht (= angenehm, gottwohlgefällig) erklärt werden. Melanchthon hatte 100, 72 gesagt, iustificari bedeute auch iustos pronuntiari seu reputari, auch auf diese Weise rede die Schrift. Es kommt nun alles darauf an, zu begreifen, daß Melanchthon die Bedeutung iustos reputari auf das paulinische „reputatur fides eius ad iustitiam" Röm. 4, 5 gründet. Das ist die entscheidende Schriftstelle, wo scriptura testatur, quod fide iusti reputemur. Das 103, 87 eingeführte fide iustificari des Paulus gewinnt nach 104, 88 f. dadurch, daß er Röm. 4, 5 clare dicit fidem ipsam imputari ad iustitiam, die Bedeutung fide iustos reputari. Ist der Glaube nach der Schrift Gerechtigkeit, so ist es schriftgemäß, fide iustificari gleichzusetzen mit fide iustos reputari. Eichhorns angeführter Satz lehrt den Schriftbeweis Melanchthons in den §§ 86 ff. richtig begreifen. Stange (S. 57) scheint mir den Sinn und die Tragweite des Eichhornschen Satzes nicht richtig verstanden und deshalb Irrtümliches über diesen Abschnitt vorgetragen zu haben.

Auch Eichhorns Auslegung von 100, 72 halte ich für noch nicht überboten. Stange (S. 54) hat daran auszusetzen, daß nach ihr die beiden Ausdrücke iustum effici und iustum pronuntiari für die Apologie nicht schlechthin gleichbedeutend sind. Eichhorn hatte sich S. 477. 479 dahin ausgesprochen, daß zwischen den beiden Ausdrücken ein sachlicher Unterschied nicht besteht, aber ein formeller zunächst betont, wenn auch nicht festgehalten wird.

Loofs ist a. a. O. wieder entschieden für einen sachlichen Unterschied eingetreten. Er meint, § 72 könne nur im Zusammenhange mit § 71 erklärt werden. Hier werde klar, was Melanchthon eigentlich beweisen will, worauf bei ihm der stärkere Ton liegt. Denen gegenüber, welchen „fides iustificat" besagt, der Glaube bringe nur das initium iustificationis, streite er dafür, daß der Glaube selbst den Zustand bedinge, der auch post principium iustificationis andauert. Es sei der Zustand des accep-

tum esse deo; ihn bezeichne das iustum reputari. Dagegen weise das in § 72 eingeführte iustum effici seu regenerari auf das principium iustificationis hin, es sei das erste Gesetztwerden des Zustandes, der in dem etiam postea acceptum esse oder iustum reputari andauert: das erstmalige, prinzipielle iustum reputari.

Für diese Exegese der §§ 71 f., welche das Gerechtwerden oder die Setzung des Zustandes des iustum reputari von diesem andauernden Zustande oder dem Gerechtsein unterschieden sieht, zitiert Loofs die Stellen 141, 196 f.; 115, 40; 220, 80. Ich füge 207, 12 hinzu [1]), wo Melanchthon gegen die Lehre, daß wir zwar nicht die Sündenvergebung verdienen, aber als iam iustificati durch Satzungswerke die Gnade verdienen, dasselbe Paulus-wort wie 141, 196 aufbietet, wonach es absurd wäre, si post iustificationem sentiendum sit, quod deinde non propter Christum iusti reputemur, sed primum mereri debeamus per alias observationes, ut iusti reputemur".

Daß aber von diesen Stellen aus jene Paragraphen in ihrem Zusammenhange zu deuten und iustum effici und iustum repu-

1) Vgl. auch die These 36 aus dem Jahre 1531 (die Thesenreihe steht in dem Luther WWBA 1, 222C beschriebenen Buche Bl. E IIIIv bis VII r) bei Haußleiter in „Abhandlungen A. v. Oettingen gewidmet", 1898, 254 (vgl. meine Anzeige ThLBl. 1898, S. 457 f.): „Cum dicimus ‚sola fides iustificat' intelligi hoc debet, non tantum quod initio accipiat remissionem peccatorum seu couvertat, sed etiam quod deinceps sola fides reputetur a deo pro iustitia, tametsi impletio legis necessario sequitur. Verum haec impletio legis non est accepta coram deo nisi propter fidem." — Stanges Anmerkung S. 53**) gegen Loofs ist also falsch. Diesem kommt auch folgende Ausführung in den Annotationes zu Hilfe (zu Röm. 3, 21, Bl. 18v): „Summa huius textus et status disputationis est, iustitiam esse per fidem in Christum. Quod sic intellige. Primum quoad principium iustificationis; sunt enim haec initia iustificationis, si animus agnosceus peccatum suum arripiat promissionem de Christo ... sic talis iam recipitur in gratiam ... Deinde ille receptus in gratiam, donatur spiritu vivificante, per quem lex fit ... Jam vero quia opera, quae a iustificato fiunt, polluta sunt carne, non salvatur propter opera, sed tantum fide, qua promissioni de Christo credit. Adeoque opera etiam iustorum qualiacunque non reputantur pro iustitia, sed tantum fides operantis." Vgl. auch Bl. 67v (zu Röm. 12, 1) und Corp. Ref. 21, 39 f. De usu fidei.

tari in ihrem Unterſchiede zu beſtimmen ſeien, davon kann ich mich nicht überzeugen. Der Leſer möge einmal folgende Anſicht über Melanchthons ostendere, quod fides iustificet, 99, 69 bis 109, 121 erwägen.

Daß dieſe Theſe ſowohl um des Mittlertums Chriſti willen als auch um der Notwendigkeit des Evangeliums neben dem Geſetz willen verteidigt werden muß, monieren die §§ 69 f.; ſie geben damit die fundamentalen, immer wieder geltend gemachten religiöſen Geſichtspunkte an. Da Melanchthon nach § 61 auch zeigen will, wie jene Theſe zu verſtehen ſei, will er § 71 das Mißverſtändnis verhüten, ſie beſage, daß der Glaube nur der Anfang der Rechtfertigung ſei. Sie ſolle vielmehr beſagen, quod proprie ac vere ipsa fide propter Christum iusti reputemur seu accepti Deo simus. Mit dieſen Worten will Melanchthon gewiß das geſamte iustificare umſpannen, das jene Theſe von der fides ausſagt, nicht nur das nach dem Anfang der Rechtfertigung andauernde. Dieſes „iusti reputemur“ wird auch das erſtmalige, prinzipielle iustos reputari mitumfaſſen [1]). Looſs ſelbſt ſagt S. 826 Anm., daß der Glaube auch das principium iustificationis bringe, leugne Melanchthon natürlich nicht. Bemerkenswert iſt in der Oktavausgabe Corp. Ref. 27, 458 ganz unten: „Et cum initio iusti reputemur propter Christum, cum in eum credimus, non est sentiendum, quod abiecto illo mediatore postea iusti simus nostra impletione legis.“

Wie iſt nun aber die Einführung des ex iniustis iustos effici seu regenerari in § 72 zu beurteilen? Man muß ſich vor allem vergegenwärtigen, wie ſelten Melanchthon iustos effici gebraucht, außer hier nur noch § 78; 108, 117; 131, 131 und, da bekanntlich die Gleichung iustus = acceptus Deo gilt, tritt noch 139, 186 (fides est .... id, quo efficimur accepti Deo) hinzu [2]). In dem Satz 113, 29: „Necesse est, quod fides reconciliet et iustificet“ erſetzt die Oktavausgabe (Corp. Ref. 27,

1) Vgl. Stange S. 64: „Dabei gebraucht Melanchthon am Schluß des § 71 den Terminus iustum reputari ganz allgemein = gerechtfertigt werden.“ So gebraucht er ihn auch in § 69.

2) In den zurückgezogenen Bogen findet ſich Corp. Ref. 27, 469: „effi-

451 [76]) „iustificet“ durch „ex iniusto iustum efficiat“. Theſe 5a. oben S. 381 Anm. a. O. Bl. E IIIIv oder bei Haußleiter S. 252 lautet: „Ergo manifestum est, quod sola fides iustificet hoc est ex iniustis acceptos efficiat et regeneret.“ Im Römerbriefkommentar von 1532 kenne ich nur den Satz (Bl. E Vv): „Observatio legis erat politica et externa disciplina, sicut apud nos politica et corporalia sunt leges, mores et instituta civilia, nec efficiebant iustos coram Deo nec auferebant peccatum et mortem.“ Weitere Stellen ſind mir momentan nicht bekannt. Schon der ſeltene Gebrauch von iustos effici dürfte anzeigen, daß ſehr oft [1]) iustos reputari auf das erſtmalige, prinzipielle iustificari seu acceptos effici seu regenerari seu reconciliari geht oder es einſchließt.

Ich möchte behaupten, daß die in Melanchthons Kopf feſtſitzende, ſein Denken beherrſchende Bedeutung von iustificari nur iustum reputari geworden war. Aber nicht etwa deshalb, weil er iustum effici als katholiſch ſich abgewöhnt hatte (ſo die frühere Symbolik) oder weil ihm durch die Polemik iustum reputari im Sinne eines andauernden Zuſtandes, bei dem das sola fide umſtrittener war, den ſtärkeren Ton gewonnen hatte (vgl. Looſs S. 826 Anm.). Von dem, was die Römiſchen unter der initiata per fidem iustificatio verſtanden, iſt Melanchthons sola fide iustum effici seu regenerari ſehr verſchieden. Nichts kann bei ihm ſtärkeren Ton haben als der Vorgang, den er hierunter verſteht. „Am allerwenigſten denkt er daran, die Formel iustum effici preiszugeben, dieſe drückt vielmehr gerade die evangeliſche Lehre aus“ (Eichhorn S. 474). Er denkt nicht daran, dieſe Formel preiszugeben, aber es iſt ihm geläufiger geworden, iustum reputari in Gleichung mit iustificari zu denken, weil das Pauluswort „ei autem, qui non operatur, credit autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam“ ihm das Formelle ſeiner Rechtfertigungstheorie geliefert hatte (vgl. oben S. 380).

---

cimur filii Dei seu accepti Deo“. Vgl. 121, 75; 146, 235. Corp. Ref. 21, 314 oben.

1) Recht deutlich iſt z. B. Corp. Ref. 2, 517 oben.

Daß aber der Terminus iustificari begrifflich als iustum hoc est acceptum reputari iustitiä, ad quam fides reputatur (vgl. 103, 86; 104, 89) gefaßt werden kann, folgt für Melanchthon daraus, daß das Weſen der Rechtfertigung iſt das sola fide consequi remissionem peccatorum, qua ex iniustis iusti hoc est accepti efficimur seu regeneramur. Dieſe Abhängigkeitsbeſtimmung ſcheint mir der ſchwierige § 72 zu enthalten. Ich glaube nicht daran, daß er „nur im Zuſammenhange mit § 71 erklärt werden kann" (Looſs S. 825 Anm. 16), ſondern meine, daß Melanchthon mit dem „Et" zu etwas anderem weitergeht, dazu nämlich, das Entſcheidende herauszuſagen, was er in bezug auf den Satz „fides iustificat" zeigen will: iustificari bedeutet ex iniustis iustos effici seu regenerari hoc est accipere remissionem peccatorum. Er ſtellt zuerſt das Fundamentale auf, das es hauptſächlich zu zeigen gilt: „Et (quia) iustificari significat ex iniustis iustos effici seu regenerari". Dann fügt er das daraus Folgende dazu: „significat et iustos pronuntiari seu reputari". Dann behauptet er in bezug auf beides die Schriftgemäßheit: „Utroque enim modo loquitur scriptura". Endlich erklärt er, zuerſt für das Fundamentale das sola fide nachweiſen zu wollen.

Bei „significat" wird nicht an die Wortbedeutung gedacht ſein. Denn zwar läßt ſich das iustos reputari als eine ſchriftmäßige Redeweiſe aus Röm. 4, 5 ableiten, ſ. 103, 86 ff., aber, was iustos effici anbetrifft, ſo leiſtet die Nachweiſung 100, 75 bis 103, 85 für das Formelle dieſer Formel nichts. Überhaupt muß man beachten, wie wenig eigentlich mit dem Gedanken der Worte iustos effici, nämlich mit dem Angenehmgemachtwerden operiert wird [1]) im Vergleich mit dem Gedanken des regenerari und des accipere remissionem peccatorum. Was Melanchthon

1) Es wird nur immer wieder iustus mit acceptus Deo erklärt (ſ. Eichhorn S. 475, Warko S. 116. 233/4), aber begründet und verwertet finde ich dieſe Gleichung nicht. Acceptatio ſteht in der Apologie wohl nur 106, 102; bekannt iſt „approbatio totius personae" 124, 101. Acceptatio ſ. in einer Stelle bei Eichhorn a. a. O.; Corp. Ref. 2, 547 („Justitia hoc est acceptatio"); Römerbriefkommentar von 1532, Bl. D VIII v („Justitia Dei significat acceptationem, qua Deus nos acceptat").

bei dem ersten der drei Sätze von § 72 denkt, scheint mir durch die Übersetzung: „Und weil gerechtfertigt werden die Wortbedeutung aus Ungerechten gerecht gemacht oder wiedergeboren werden hat, hat es auch die Wortbedeutung gerecht erklärt oder geschätzt werden" nicht gut getroffen. Kann denn überhaupt gedacht werden, daß gerechtfertigt werden die Wortbedeutung wiedergeboren werden hat? Man wird den Sinn so wiedergeben müssen: „Und weil gerechtfertigt werden den Vorgang bedeutet, daß wir durch den Glauben allein aus Ungerechten Gott angenehm gemacht oder wiedergeboren werden, bedeutet es auch die Seite dieses Vorganges, daß wir durch den Glauben allein für angenehm erklärt oder geschätzt werden." Bei dem folgenden Satz: „Utroque enim modo loquitur scriptura" denkt er wohl weniger, daß beide Formeln, als daß beide Auffassungen schriftgemäß sind. Ein und derselbe Rechtfertigungsvorgang kann schriftgemäß aufgefaßt werden als ein Angenehmgemacht- oder Wiedergeborenwerden und als ein Angenehmerklärt- oder -geschätztwerden. Die zweite Auffassung folgt aus der ersten: gilt ein Angenehmgemachtwerden, so gilt auch ein Angenehmgeschätztwerden; wer angenehm gemacht wird, kann natürlich auch so geschätzt werden. Werden wir durch den Glauben allein Gott angenehm gemacht, so können wir natürlich auch durch den Glauben allein, der da ist „id quo efficimur accepti Deo" (139, 186), vor Gott als angenehm geschätzt werden. Selbstverständlich gewinnt das mit dem Angenehmgemachtwerden als irgendwie gleichbedeutend gedachte Wiedergeborenwerden dem einen Rechtfertigungsvorgang doch eine andere Seite ab als das Angenehmgemachtwerden und das hieraus folgende Angenehmgeschätztwerden. Selbstverständlich ist sogar, daß ein formeller Unterschied besteht zwischen den zwei Auffassungsweisen des einen Rechtfertigungsvorganges — einerseits als ein Angenehmgemachtwerden, anderseits als ein Angenehmgeschätztwerden —, die zueinander im Verhältnis von Grund und Folge stehen.

Weil das Angenehmgeschätztwerden als natürliche Folge des Angenehmgemachtwerdens gilt, führt Melanchthon in erster Linie und hauptsächlich für dieses den Beweis, daß es sola fide geschehe. Den Beweis für das sola fide iustum reputari adjiziert

er § 86 ff. an zweiter Stelle und gewiſſermaßen epiſodiſch. So erklärt es ſich, daß bei § 86 keine Überſchrift ſteht (vgl. Bertram oben S. 379), ſondern die bei § 75 („Quod remissionem peccatorum sola fide in Christum consequamur") den zweiten Beweis mit unter ſich faßt. So erklärt es ſich auch, daß in dem Rückblick 108, 117 nur der Hauptbeweis genannt wird: „quod sola fide consequimur remissionem peccatorum propter Christum et quod sola fide iustificemur hoc est ex iniustis iusti efficiamur seu regeneremur". Die Bertram-Eichhorniſche Disponierung ſcheitert nicht ſchon an 108, 117 (gegen Looſs S. 827 Anm. 1).

Auch ſchon gleich in § 72 nennt Melanchthon die beiden Hauptinhalte des ſogenannten „Rechtfertigungs"vorganges: regenerari und accipere remissionem peccatorum. Sein Gedanke iſt, daß das hier für iustificari eingeführte Angenehmgemachtwerden des Ungerechten ſich durch das gläubige Empfangen der Sündenvergebung vollzieht, das für ihn die Bedeutung einer Wiedergeburt hat. Faſt an allen oben aufgeführten Stellen, wo iustum effici vorkommt, iſt damit regenerari gleichgeſetzt, auch 131, 131, wo die §§ 126 und 130 mit ihren „iustificati et renati" und „certe non dicit nos per opera renasci" deutlich reden. Sehr richtig ſagt Warko [1]): „Iustificari heißt nicht nur: gerechtfertigt werden, ſondern vor allem: ſich gerechtfertigt wiſſen. Wer nicht weiß, daß ihm die Sünden vergeben ſind, dem ſind ſie nicht vergeben." Iustum effici heißt vor allem: ſich Gott angenehm gemacht wiſſen, im Glauben ſeine Gottwohlgefälligkeit erleben — dieſes Erleben bedeutet eine Wiedergeburt, ein neues Leben für den Ungerechten, der in der Reue Gottes Zorn erlebte.

Daß Melanchthon in § 72 ex iniustis iustos effici erſt mit regenerari, dann aber mit accipere remissionem peccatorum gleichſetzt, war ſchon durch die kurz vorausgegangenen Paragraphen 61—68 über den modus regenerationis vorbereitet. Da

1) S. 207, vgl. S. 233 [1] (wozu ich bemerke, daß als die Beſchaffenheit des Herzens ſein neues Friedensverhältnis zu Gott gilt) und S. 236. Vgl. Looſs DG.[4], S. 834 bei Anm. 9 bis 12.

hieß es ja nicht nur von der regeneratio und der conversio, sondern auch schon von der iustificatio: fit per verbum, sie nämlich, die iustificatio, durch das Evangelium, sofern es offert propter Christum remissionem peccatorum et iustificationem, quae fide accipitur. Durch nichts anderes als die per verbum angebotene, fide empfangene Sündenvergebung Gottes wissen wir Sünder uns ihm angenehm gemacht, erleben wir unsere Gottwohlgefälligkeit.

Quod iustificatione primum necessaria sit remissio peccatorum, ist der in § 75 aufgestellte Richtpunkt Melanchthons. Consequi remissionem peccatorum ist der Mittelbegriff in dem Schluß § 76—78, der „es rechtfertigt, daß Melanchthon sich auf den Beweis beschränkt, quod sola fide remissionem peccatorum consequamur, obwohl er beweisen will, quod sola fide ex iniustis iusti efficiamur" (Stange S. 60). Im Obersatz § 76 beachte man, wie das iustificari beleuchtet wird durch das beati im zitierten Schriftwort: „Denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit". Durch die Sündenvergebung wird man Gott angenehm gemacht, wird man also froh und selig gemacht, fühlt man sich selig und ist darob selig zu preisen.

Höchst instruktiv ist, wie dann Melanchthon § 79 ff. seinen ersten und Hauptbeweis quod remissionem peccatorum sola fide in Christum consequamur, wirklich beginnt. Er findet es beklagenswert, wenn man nicht auf Grund eigenen Erlebens lehrt, daß Sündenvergebung und Gnadeneingießung einerlei Veränderung sind [1]). Wie er dabei „Gnadeneingießung" empfindet, dürfte 108, 116 — wozu vgl. oben S. 375[4] — noch mehr verraten als 150, 260, wonach man bloß auf die Gleichung käme: Gnadeneingießung (im evangelischen Sinne) ist das Zu- und Einsprechen der begnadigenden misericordia Dei erga nos. Auch jene Einerleiheit wird nicht objektiv a parte Dei, sondern vom subjektiven Glauben aus behauptet, der gratia gratum faciens, dem gottwohlgefälligen Empfangen der Sündenvergebung, das die größte innerliche Veränderung bedeutet.

1) Vgl. Loofs, ThStK. 1884, 637; sein Verständnis hat weder Frank (MZ. III, 1892, 853) noch Lipsius (Dogmatik[3] S. 667***) behauptet, wohl aber Warko S. 131[1].

Bei der Sündenvergebung, fährt Melanchthon fort, kommt es an auf innerlichen Sieg über die Sünden- und Todesschrecken, auf Aufrichtung der Herzen, auf Frieden mit Gott im Gewissen. Solches tritt ein sola fide in Christum. Mit Schriftstellen, die auf den Versühner Christus den Sieg, den Zutritt zum Vater zurückführen, wird also klar gemacht, daß wir Vergebung der Sünden sola fide in Christum erlangen.

Wenn man übrigens eingesehen hat, daß wegen der in § 72 betonten Abhängigkeit des iustum reputari von dem iustum effici Melanchthons Hauptbeweis der für dieses und der Beweis für jenes mehr nur episodisch ist, wird man den letzteren nicht in allen Paragraphen von 86 bis 116 suchen, sondern nur bis in den Anfang der Schriftstellenreihe § 91—101 hinein. Ihr folgen Zeugnisse aus den Vätern § 103—106. Auch die §§ 107 bis 116 über die fides formata sind indifferent gegen die Unterscheidung von iustum effici und iustum reputari; dieses wird § 114 gebraucht, jenem ist gleich reddit nos acceptos Deo § 116. Dem hiermit sonst immer gleichgesetzten seu regenerat kommt Melanchthon in der Oktavausgabe (Corp. Ref. 27, 446 [68]) mit „et reddit conscientias pacatas ac tranquillas“ wieder nahe, womit er die Worte der Quartausgabe „et affert Spiritum sanctum“ ersetzt; vgl. auch Corp. Ref. 27, 470 unten.

Was ich soeben im letzten Absatz ausgesprochen habe, daß der am Anfang (§ 86) sich scharf abhebende zweite Nachweis schließlich mit dem ersten verfließt, könnte die Bertram-Eichhornsche Disponierung zu erschüttern scheinen. Mir aber hat sie sich immer wieder als die beste bewährt. Möge meine Empfehlung zur Anerkennung ihrer Vorzüge beitragen, bis uns ein Melanchthonforscher siegesgewiß das Endgültige über die Rechtfertigungslehre der Apologie sagen darf.

Nachtrag zu S. 370 Anm. [2]. Mein verehrter Kollege Herr Lic. Dr. Hunzinger wies mir den Terminus iustitia aliena in dem Sermon Luthers WA 1, 120, 15—17 nach: „Vide ergo, tu inter sanctos vis fulgere et non circumcidi alienaque iustitia

nitere, et Christus propriam evacuans inter peccatores vult sordere.“ Hunzinger glaubte, daß er auch bei Bernhard vorkomme. Dieſen zitiert Luther dort Z. 8, nämlich die Stelle in ſeinem Sermon in circumcisione domini bei Migne 183, 132/3, in dem aber jener Terminus nicht ſteht. Dagegen fand ich ihn wirklich in Bernhards Traktat de erroribus Abaelardi bei Migne 182, 1065: „Quid namque ex se agere poterat, ut semel amissam iustitiam recuperaret, homo servus peccati, vinctus diaboli? Assignata est ei proinde aliena, qui caruit sua; et ipsa sic est ..... ut videlicet satisfactio unius omnibus imputetur, sicut omnium peccata unus ille portavit ... quia caput et corpus unus est Christus.“ Bei Luther trieb ich ihn auch an einer Stelle im Römerbriefkommentar auf, ſ. Denifle, Luther und Lutherтum, 2. Auflage, I, 2, 1905, 314: „Deus enim nos non per domesticam sed per extraneam (vgl. WA 1, 140, 15) iustitiam ac sapientiam vult salvare; non quae veniat et nascatur ex nobis, sed quae aliunde veniat in nos; non quae in terra nostra oritur, sed quae de celo venit. Igitur omnino externa et aliena iustitia oportet erudiri; quare primum oportet propriam et domesticam evelli.“ Endlich ſind mir die mir unbegreiflicherweiſe ganz aus dem Gedächtnis entſchwundenen zwei Sermone Luthers de triplici iustitia und de duplici iustitia wieder eingefallen, WA 2, 43 ff. und 145 ff., worin die aliena iustitia die größte Rolle ſpielt. Meine Vermutung ihres Zuſammenhanges mit der Idee von der Ehe zwiſchen Chriſtus und uns wird S. 145, 18 ff. und S. 147, 27 ff. beſtätigt. Auch im Galaterbriefkommentar von 1519 fehlt nicht: „aliena iustitia omnes fiunt iusti“, WA 2, 491, 18. Später kommt in der Auslegung des 51. Pſalms (1532) vor: „Haec autem iustitia, an non aliena iustitia est?“ (EA exeg. op. lat. 19, 44; vgl. aliena seu extrinseca sanctitas S. 39, 43/4; aliena puritas S. 95 f.), und nach den Disputationen über die Rechtfertigung von 1535 iſt Chriſti Gerechtigkeit „extra nos et aliena nobis“ (EA op. var. arg. 4, 391, 27). In der Apologie 139, 184 f. iſt alſo ein gar nicht ſeltener Terminus Luthers dogmatiſiert.

4.

Die Erlanger Theologie.

Ihre Geschichte und ihre Bedeutung.

Eine historisch-dogmatische Studie

von

Dr. Hans Pöhlmann in Nürnberg.

Die Erlanger Theologie darf mit vollem Rechte den Anspruch erheben, innerhalb der auf das Verständnis des Christentums gerichteten religionsgeschichtlichen, religionsphilosophischen und theologischen Arbeit des 19. Jahrhunderts als eine selbständige eigenartige Größe gewürdigt zu werden, ja es hat Zeiten gegeben, wo sie innerhalb dieser vielseitigen und lebhaften Bestrebungen eine führende Stellung innehatte. Es war dies ungefähr in den Dezennien von 1860—1880; da waren die drei Namen Thomasius, Hofmann, Frank ein leuchtendes Dreigestirn, und die kleine fränkische Markgrafenstadt das Zentrum einer überaus energischen und fruchtbaren theologischen Schule.

Auch heute noch verdanken viele bedeutende wissenschaftliche Vertreter des Christentums ihren religiösen Charakter und ihre theologische Gesinnung den entscheidenden Anregungen, die sie dort empfingen und bekennen sich noch heute zu den Motiven und Zielen, die ihnen die Erlanger Theologie eingeprägt hat; dort erwuchs ihnen ihr Verständnis des Christentums, dessen Eigenart am trefflichsten und kürzesten Hofmann zusammenfaßte als die Erfüllung der Aufgabe, alte Wahrheit in neuer Weise darzustellen.

Dennoch ist diese Theologie heute am Beginn des 20. Jahrhunderts als eine abgeschlossene und in sich vollendete anzusehen, und zwar nicht nur nach dem Urteile ihrer Gegner, sondern ebenso ihrer Freunde, unter denen Seeberg eine hervorragende Stelle einnimmt. In einer Beurteilung der Frankschen Theo-

logie [1]) sagt Seeberg: „Im Rückblick auf dieses Frankſche Syſtem kann man wohl sagen, daß in ihm die geiſtige Bewegung der Erlanger Theologie, wie ſie durch Hofmann und Thomaſius hervorgerufen worden iſt, zu einem gewiſſen Abſchluß gekommen iſt: es iſt die neue Weiſe alte Wahrheit zu lehren.“

Neue Strömungen ſind ſeitdem lebendig geworden, andere Ziele ſind in Sicht gekommen, andere Mittel dienen dem Kampfe für die Religion, die theologiſchen Richtungen beginnen ſich neu zu gruppieren. Die Erlanger Theologie in ihrer ſpezifiſchen Art hat ihre wertvollen Ideen durchgearbeitet und als Ferment der allgemeinen theologiſchen Arbeit übergeben, gehört aber als Ganzes, als Syſtem der Vergangenheit an, die einer neuen Zeit mit neuen Bauplänen nur als Material dienen kann.

Unter ſolcher Vorausſetzung iſt der Verſuch einer zuſammenhängenden Darſtellung und Beurteilung dieſer Theologie ſowohl möglich, da ſie in ihrem eigenartigen Weſen nunmehr abgeſchloſſen iſt, als auch nützlich, da ihre Anregungen heute noch lebendig und fruchtbar ſind, ihre Probleme noch immer, wenn auch vielfach in anderer Form, die Theologie beſchäftigen; auch für die Frage des 20. Jahrhunderts nach dem Weſen des Chriſtentums und der Religion überhaupt ſind ſie nicht gleichgültig geworden.

I.

Geſchichtlicher Überblick und allgemeine Charakteriſtik.

Eine eigentümliche Zeit religiöſen Wiedererwachens war in den erſten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts für das evangeliſche Volk Deutſchlands unverkennbar angebrochen; die napoleoniſchen Nöte hatten wieder beten, die Befreiungskriege wieder danken gelehrt; der Rationalismus hatte ſich voll ausgelebt und es wurden ſeine Schattenſeiten offenbar. Das Reformationsfeſt von 1817 hatte alte Erinnerungen neu belebt, auch die romantiſche Stimmung und poſitive Philoſophie waren einer religiöſen Vertiefung günſtig. Daß ſie aber wirklich eintrat und in welcher Weiſe, iſt damit freilich nicht im geringſten erklärt. Die Atemzüge der Welt-

1) „Die Theologie Franks in ihren Grundzügen.“

geſchichte, die Ebben und Fluten des geiſtigen Geſamtlebens entziehen ſich der menſchlichen Berechnung und vertragen kaum eine nachträgliche Konſtruktion; die Wirklichkeit iſt immer reicher als das feinſte Schema logiſch-dialektiſcher Kategorien.

Es war alſo eine religiöſe Flutperiode: Verborgene Quellen taten ſich auf, die Schleuſen des Himmels öffneten ſich, ſumpfige Weiher füllten ſich mit friſchem Waſſer, unbekannte Bergſeen traten über die Ufer. Da wurde die dürre Heide zum fruchtbaren Lande, da zog es wie Frühlingswehen durch die deutſchen Gaue. So kam es wenigſtens ſpäter manchem vor, der jene werdende Zeit mit erlebt hatte, wenn er aus trüberen Tagen an ſie zurück dachte. Aber ſchon hier ſei es bemerkt, daß jene Erweckungszeit lange nicht alle Blüten zur Reife brachte, daß bald ein Rauhreif auf die Frühlingsſaat fiel, ja daß jene ganze Zeit nach dem Urteil anderer Forſcher überhaupt ſehr überſchätzt worden iſt und der damalige religiöſe Aufſchwung weder univerſal noch tief, ſondern nur ſporadiſch und oberflächlich war. Doch laſſen wir dies vorerſt dahingeſtellt.

Das bayeriſche Land, d. h. die heutigen fränkiſchen und der ſchwäbiſche Kreis desſelben, nahmen an dieſer Bewegung regen Anteil, wie Thomaſius es in ſeinem Buche: „Das Wiedererwachen des evangeliſchen Lebens in der lutheriſchen Kirche Bayerns“ mit Liebe und Sorgfalt beſchrieben hat. Die Städte Nürnberg und Augsburg werden hier genannt und einige ländliche Diſtrikte in Ober- und Mittelfranken, die eine beſſere Art des Glaubens durch die rationaliſtiſchen Zeiten hindurch gerettet hatten, und nun Mittelpunkte neuer Evangeliſation wurden.

Vor allem aber gewann Bedeutung für die theologiſche Begründung und wiſſenſchaftliche Befeſtigung des neuen religiöſen Lebens die früher markgräfliche, nun bayeriſche Univerſität Erlangen, deren theologiſche Fakultät bald eine ſtarke Stütze und ein lebendiger Mittelpunkt für das immer mehr die altlutheriſchen Grundlagen wieder anbauende evangeliſch-lutheriſche Chriſtentum in Bayern wurde. Die theologiſche Fakultät in ihrer beſonderen Eigenart iſt das Produkt einer viel breiter angelegten Bewegung, in welcher Männer aus der Praxis wie der refor-

mierte Pfarrer Krafft eine führende Stellung einnahmen und bedeutende Gelehrte anderer Fakultäten wie von Raumer, Schubert, Nägelsbach, auch Schelling, mit lebhafter Anteilnahme mitwirkten. Aber bald gewann sie durch Harleß insbesondere, den in Wort und Tat gleich mächtigen Theologen und Kirchenmann, dann durch Höfling, Thomasius, Hofmann und später Frank die dogmatische Führung des neuen Luthertums; eine Reihe bedeutender Vertreter anderer theologischer Disziplinen schloß sich ihnen gleichgesinnt an, so Theodosius Harnack, seit 1853 Höflings Nachfolger, später von Zezschwitz, und besonders der Lehrer des Kirchenrechts, von Scheurl.

Mit Recht sprach man allmählich von einer Erlanger theologischen Schule. Zwar will Thomasius noch im Jahre 1867 von diesem Titel nichts wissen, der ihm zu enge schien in Anbetracht des Ursprungs und Charakters ihrer Bestrebungen: man habe damit nur gezeigt, sagt er, daß man von Sinn und Tendenz ihrer gemeinsamen Tätigkeit so viel als nichts verstand [1]). Doch wird schon 1853 in dem Nekrolog [2]) auf Höfling von der eigentümlichen Aufgabe, welche die Erlanger theologische Fakultät für die Kirche des Herrn überkommen habe, gesprochen, ja schon 1845 [3]) redet Harleß, wenn auch noch in Anführungszeichen, von einer theologischen Schule in Erlangen; bereits im Jahre 1843 [4]) hatte ein norddeutscher Superintendent einen stud. theol. angelegentlich auf die Universität Erlangen als beste Vertreterin lutherischen Christentums hingewiesen. Heute darf man unbestritten von der bereits historisch gewordenen Erlanger theologischen Schule reden, freilich ohne den Terminus „Schule" in dem engen Sinne zu nehmen, wie ihn etwa Ritschl auf die Sozinianer anwendet, was wohl Thomasius abwehren wollte, da es einen in der Tat unverdienten Vorwurf enthielte; der Erlanger Theologie war es doch mehr um die Frömmigkeit als um die Lehre zu tun.

---

1) „Wiedererwachen des usw." S. 285.
2) „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", 1853, XXVI, S. 47.
3) 1845, IX, 31. 4) 1843, VI, 75.

Als geistiges Zentrum ihrer Arbeit gaben die Erlanger Theologen seit 1838 die „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ heraus, die ein reiches Material für die Kenntnis ihrer theologischen Gedankenwelt und praktischen Kirchenarbeit an die Hand gibt. Die Hauptvertreter Erlanger Theologie waren miteinander und nacheinander in der Redaktion derselben tätig: Harleß zuerst allein, dann mit Höfling, Thomasius und Hofmann, später noch Scheurl, Schmid und Frank. Im Jahre 1876 erschien als letzter der 72. Band.

Wie schon oben angedeutet, nahm die Erweckung durchaus nicht den gewünschten breiten und vertieften Fortgang, und war als Volksbewegung nur von kurzer Dauer, wofür in obiger Zeitschrift für die ganze Periode unbefangene Zeugnisse vorliegen. Fast tröstlich, jedenfalls lehrreich ist es, daß es damals nicht anders war als heute. Neben Stimmen der Zufriedenheit und der Hoffnung vernehmen wir Äußerungen eines trübgestimmten Pessimismus, selbst Klagen bitterer Enttäuschung. Mit Wehmut redet Thomasius von vergangenen schönen Frühlingstagen der 20er Jahre [1]). Er sieht wohl auch diese im Goldglanze der Erinnerung verklärt. Damals, wo diese Wiedererweckung erst begann, ist an eine Allgemeinheit derselben erst recht nicht zu denken. Bis in die letzten Jahre der Zeitschrift sind diese Klagen stetig zu vernehmen; so ist es kein Wunder, wenn sie auch heute noch vorhanden sind. Vielleicht ist es doch nicht richtig, von einem großen Abfall der Volksmassen unserer Tage zu reden; es war nie anders. Es ist heute nicht anders wie immer, ungefähr wie es für das Jahr 1875 verzeichnet ist [2]): „daß in unserem Volke immerhin noch ein guter Rest bewußten und mehr noch unbewußten Christentums sich findet, dies glauben und hoffen wir auch, aber daß darunter auch ein entschiedenes Heidentum vorhanden ist, dies meinen wir läge vor Augen, und wenn die scheinbar christliche Decke von diesem Heidentum hinweggezogen wird, so kommt das der Wahrheit und Klarheit zugute“. Man

1) „Predigten“ 1865, Erlangen.
2) 1875, LXIX, S. 15.

wird ſich dabei nur hüten müſſen, Kirchentum und noch vorhandenes Chriſtentum ohne weiteres gleichzuſetzen. Vielleicht ſollten wir überhaupt nicht von einem Reſt *noch* vorhandenen, ſondern eher von einem Anſatze *ſchon* vorhandenen Chriſtentums reden.

Will man die Erlanger Theologie gerecht beurteilen, ſo muß man vor allen Dingen ihr energiſches Streben nach ſelbſtändiger und freier Aneignung des lutheriſch-reformatoriſchen Chriſtentums aufrichtig anerkennen; es wäre in der Tat Mißverſtand und Unrecht, trotz ihres ausdrücklichen Proteſtes dieſelbe kurzweg unter die Repriſtinationstheologie zu ſubſumieren, ſelbſt wenn ihr Inhalt noch weniger, als er es in Wahrheit tut, von der altproteſtantiſchen Dogmatik ſich unterſchiede. Innerhalb der ſeit Kant und Schleiermacher neu angeregten theologiſchen Arbeit darf die Erlanger Theologie mit Recht einen beſonderen Platz beanſpruchen; ſie war ſich einer ſpezifiſchen Eigenart bewußt. Thomaſius weiſt wiederholt und gerne auf die originale Entſtehung und Entwicklung ihrer Frömmigkeit und ihrer Theologie hin, und Hofmann hat ſeine Verteidigungsſchriften ausdrücklich „Schutzſchriften für eine *neue* Weiſe alte Wahrheit zu lehren“ genannt.

Im Vergleich mit der theologiſchen Entwicklung in Norddeutſchland freut man ſich, ſo manche Umwege erſpart zu haben [1]). Nach Seebergs Urteil wird es die Geſchichte einſt vor allem unter den Verdienſten der beiden großen Erlanger Theologen Hofmann und Frank hervorheben, daß das reſtaurierte Luthertum unſeres Jahrhunderts nicht verſunken iſt in eine Repriſtination der Theologie der Konkordienformel und der Dogmatik des 17. Jahrhunderts [2]).

Neben Harleß, 1806—1879, dem charaktervollen Bahnbrecher der Erlanger Theologie, den aber wechſelvolle, mit ſtarker Hand in ſein Leben eingreifende Schickſale dem akademiſch-theologiſchen Berufe mehr und mehr entzogen, ſind Thomaſius, Hofmann und Frank die eigentlichen Führer. Thomaſius und Hofmann hatten wie David zum Tempelbau den Grundriß gezeichnet, Pläne gemacht, Gold

1) 1854, XXVIII, S. 23; 1857, XXXIV, S. 151.

2) *Seeberg*, F. H. R. von Frank, Sep.-Abdruck aus der „Allg. ev.-luth. K.-Ztg.“, 1894.

und Elfenbein, Holz und Steine gesammelt, dem Salomo gleich hat Frank das Erbe übernommen und mit vollendeter architektonischer Kunst ein stilvolles Gebäude aufgerichtet.

Thomasius, 1802—1875, ein direkter Nachkomme des berühmten Rechtslehrers, war von 1825—1842 im Kirchendienste, seit 1829 Pfarrer in Nürnberg. 1842 wurde er als Professor an die Erlanger Universität berufen und bald einer ihrer geachtetsten und beliebtesten Lehrer. Er hat besonders auf dogmengeschichtlichem Gebiete gearbeitet; davon hat auch seine Dogmatik ihren eigentümlichen Charakter. Ritschl [1]) sagt: Es wird hier Dogmatik erzählt. Die lutherische Lehre sucht er durchweg als die rechte Mitte zwischen katholischer und reformierter Lehre darzustellen, wird aber der letzteren damit kaum gerecht. Die Christologie hat er in den Mittelpunkt seiner Dogmatik gestellt und damit einer der wertvollsten Tendenzen des 19. Jahrhunderts dienen helfen; im übrigen hat Thomasius durch mildes Wesen und lebhafte Teilnahme an allen Fragen seiner Landeskirche wohl am meisten zur Popularisierung der Erlanger Theologie beigetragen.

In der Hauptrichtung seines Geistes ist Hofmann (1810 bis 1877, früher Religionslehrer am Erlanger Gymnasium, akademischer Lehrer seit 1838) der Erlanger Theologie durchaus zugetan, in manchen Nebenströmungen aber offenbart er heterogene Quellen. Seine Versöhnungslehre folgt sichtlich anderen Motiven als den altorthodoxen, sein Biblizismus rückt ihn in die Nähe der Bengelschen Schule, die Kenosis verstand er anders als Thomasius. Es ist ihm gelungen, den drohenden Riß zwischen sich und den Gesinnungsgenossen zu überbrücken. Hat er damit den Weg zu seinem wahren Selbst zurückgefunden, oder hat er fruchtbare Keime als wilde Schößlinge zurückgeschnitten? Darüber werden die Meinungen geteilt sein. Jedenfalls, er war sich bewußt, zu den Freunden zu gehören, und sie haben ihn für ihres Geistes Genossen gehalten. Die Methode Hofmanns erinnert an Schleiermacher, und dessen Einfluß ist unverkennbar. Doch hatte Hofmann als Studierender in Berlin von Schleiermacher nur wenig sich angezogen

1) „Rechtf. und Vers." I, S. 600.

gefühlt, ohne besonderen Eindruck bei ihm gehört und sich auch sonst nicht viel mit dessen Studium befaßt [1]). Die Bedeutung Schleiermachers für die neuerstehende Frömmigkeit in Bayern ist überhaupt nur gering, wenn Thomasius Recht hat [2]). Etwas anders urteilen freilich darüber die späteren Historiker, Ritschl ebenso wie Seeberg. Der Einfluß Schleiermachers wenigstens auf Hofmann ist nach ihrem Urteil nicht zu bestreiten.

Der größte Systematiker unter den Erlanger Theologen ist der jüngste derselben, Frank (1827—1894, seit 1857 in Erlangen). Dieses Verdienst ist kein geringes und sichert ihm eine bedeutende Stellung nicht nur innerhalb dieser Schule, sondern der ganzen Theologie des 19. Jahrhunderts, auch wenn sich zeigen sollte, daß die Anregungen zu seinem Lehrgebäude und dessen Grundlagen mehr als man gemeinhin sich bewußt ist, Hofmanns Eigentum sind, und daß sein eigenstes Unternehmen, ein bisher unbekanntes theologisches System, das System der christlichen Gewißheit, zu schaffen, kaum haltbar sein wird. Seine Theologie ist die Synthese zwischen Hofmanns fortschrittlicher Methode und dem konservativen Inhalt Thomasianischer Dogmatik [3]).

Seeberg könnte in erster Linie beanspruchen, heute als Fortsetzer und Vertreter der Erlanger Theologie angesehen zu werden; gerade er aber lehnt dies ab, indem er dieselbe in ihrer besonderen Eigenart als abgeschlossen betrachtet. Wie er nimmt auch Alexander von Öttingen in seiner kunst- und gehaltvollen Dogmatik das Gute, woher es auch komme; es wird bei Ihmels u. a. nicht anders sein, so daß wir demnach berechtigt sind, eine Betrachtung der Erlanger Theologie mit Frank abzuschließen.

Damit verträgt sich die Tatsache sehr wohl, daß die Geistlichen der von Erlangen beeinflußten bayerischen Landeskirche heute noch zum größten Teile Hofmannschen und Frankschen Geistes Kinder sind. Von Frank mag es freilich heißen: „Wir wollen weniger gelobt und mehr gelesen sein."

1) Briefe zwischen Delitzsch und Hofmann, ed. Voll, S. 37.

2) „Wiedererwachen", S. 129.

3) Seeberg, s. o., S. 395, Anm.; Rupprecht, Frank, Sep.-Abdruck aus dem „Bayr. Korr.-Blatt".

II.

Der dogmatiſche Gehalt der Erlanger Theologie.

Suchen wir nun einen Geſamteindruck von der Erlanger Theologie zu gewinnen, um darauf eine Darſtellung der einzelnen Hauptpunkte folgen zu laſſen. Die Erlanger Theologie hat eine gewiſſe Freiheit gegenüber der Überlieferung ſtets für ſich in Anſpruch genommen und wirklich ſich auch gewahrt. Dies erhellt ſchon daraus, daß die einzelnen Vertreter dieſer Schule keineswegs immer einer Meinung ſind, ſondern ſogar in weſentlichen Punkten differieren. Ziemlich konſervativ blieb Thomaſius, Hofmann hat ſich dem Fortſchritt, wo er ihn für nötig hielt, nicht entzogen und ſelbſt ernſten Anſtoß nicht geſcheut, Frank hat über Hofmann zu Thomaſius zurückgelenkt.

Die meiſte Erregung verurſachte Hofmanns Verſöhnungslehre, die ſich auf dem Erlanger Boden allerdings wie ein fremdes Gewächs ausnimmt, dennoch aber das lebhafte Bedürfnis unſerer Zeit nach religiöſer Aneignung der Religion am beſten gefühlt hat und der Überwindung des Dogmas durch die Frömmigkeit dienen wollte. Thomaſius kann ſie weder teilen noch entſchuldigen.[1]) Hofmann iſt ſich des Unterſchieds ſeiner Lehre von der kirchlichen wohl bewußt: „Zwiſchen ihr und der meinigen bleibt der ſehr weſentliche Unterſchied, daß nicht der Sohn Gegenſtand des Zornes Gottes des Vaters iſt, wenn auch nur ſtellvertretungsweiſe, ſondern die Menſchheit, und daß nicht die Strafe, welcher die unerlöſte Menſchheit für ewig anheim gefallen wäre, an dem Sohne vollzogen worden, ſondern ihm ſein Heilandsberuf Urſache aller der Leiden geworden iſt, welche derſelbe infolge ſeines Eintritts in die adamitiſche Menſchheit mit ſich brachte; nicht ihn anſtatt uns hat der Zorn Gottes betroffen, ſo daß die Strafe nun vollzogen iſt und nicht mehr vollzogen zu werden braucht, ſondern die Übel, in welchen ſich Gottes Zorn wider die ſündige Menſchheit vollzieht, hat er in der mit ſeinem Heilandsberufe geſetzten Weiſe erlitten.“[2]) Thomaſius wird Recht haben, wenn er die Differenz,

1) Thomaſius, Chriſti Perſon und Werk III, 1, S. 124.
2) Thomaſius a. a. O., S. 137.

die sich hier ausspricht, in dem Gedanken einer Wiederherstellung der Gemeinschaft *in* der Person Christi, statt *durch* die mittlerische Tätigkeit der Person Christi, findet.[1]) Die Herstellung einer neuen Menschheit in Christo als das Resultat des großen Vorganges zwischen Vater und Sohn anzusehen, nicht die Herstellung eines Gnadenverhältnisses Gottes zur Welt, sieht Thomasius als eine Verneinung der rein objektiven und universalen Wirkung des Todes Christi an und die ganze Theorie als ein Novum, das außerhalb des Zusammenhangs der schriftmäßig kirchlichen Anschauung steht.[2])

Hofmann anderseits kann der Kenosislehre von Thomasius durchaus nicht zustimmen.[3]) Auch in seiner äußersten Ungleichheit blieb der Sohn Gottes doch er selbst. Die Art und Weise seiner Selbsterzeigung ist eine andere geworden, aber was er erzeigt, ist nachher wie vorher seine nicht zum bloßen Sein der Potenz reduzierte, sondern ewige, also ihrer selbst und damit der Welt mächtige Gottheit.

Die christologische Stimmung Hofmanns vergleicht sich mehr der alexandrinisch-doketisch-monophysitischen, während Thomasius mehr der antiochenisch-chalkedonensischen zuneigt; so läßt sich annähernd vielleicht der Unterschied bestimmen.

An der Diskussion über die Hofmannsche Versöhnungslehre beteiligten sich auch andere ihm näher oder ferner stehende Theologen; ihre Urteile sind für das Verständnis sowohl ihrer selbst als Hofmanns lehrreich, z. B. Delitzsch[4]), Tholuck.[5])

Luthardt[6]), damals im Beginne seiner fruchtbaren akademischen Tätigkeit, spricht seinen Abstand von Hofmann milde, aber entschieden aus. Wenn der Zusammenhang des Lehrsystems nicht ausreicht, um zu einem gewünschten Punkte, z. B. der Existenz der Engel zu gelangen, hat man nach Luthardt die Schrift zu Hilfe zu rufen, und umgekehrt, was durch die Schrift noch nicht ganz gesichert scheint, soll durch das Lehrsystem fest gemacht werden, offenbar eine

---

1) A. a. O. S. 137. 2) A. a. O. S. 139.
3) „Schriftb." II, S. 24. 4) 1845, X, S. 349 und S. 323, Anm.
5) A. a. O. S. 313. 6) 1859, XXXVII, S. 268 f.

Theologie, welche die Höhe der Hofmannſchen noch nicht erreicht hat. Den Vorzug der Konſequenz haben die Erlanger Syſtematiker Hofmann und Frank jedenfalls vor Luthardt mit ſeiner abgeſchwächten Bibel-Orthodoxie voraus; wenn ſich etwas ſchon aus der Schrift beweiſt, wozu hinterdrein eine Begründung aus dem Ganzen der chriſtlichen Weltanſchauung? Und wenn es ſich aus dieſer nicht von vornherein ergibt, dann wohl ebenſowenig hinterdrein. Auch der der Erlanger Theologie ebenſo wie Luthardt naheſtehende Kahnis hat gewichtige Bedenken gegen die bisherige Entwicklung und weitere Zukunft derſelben. [1])

Unter Anerkennung des großen Scharfſinnes ihrer Ausführungen urteilt Hofmann doch über das Frankſche Syſtem der Gewißheit durchaus ablehnend. [2]) Die Frage, warum ich glaube, könne nicht den Anfang der ſyſtematiſch-theologiſchen Tätigkeit bilden, weil es ſich ja nicht um einen Glauben überhaupt handelt, ſondern um einen Glauben beſtimmten Inhalts. Ich müßte alſo fragen: Warum glaube ich das, was ich glaube? Und dann wäre doch gegeben, zuerſt darzulegen, was ich glaube, und dann erſt zu zeigen, auf welchen Grund hin ich das glaube, welcher Grund aber eben aus dem, was den Glauben ausmacht, ſelbſt hergenommen werden wird. Es handle ſich um die Wirklichkeit eines Tatbeſtandes, deren man dadurch gewiß wird, daß man an ihm beteiligt iſt, eine Erfahrung davon gemacht hat; dann iſt alſo wieder die erſte Aufgabe, dieſen Tatbeſtand auszuſagen. Die ſyſtematiſche Theologie beginnt alſo mit dem, womit die theologiſche Wiſſenſchaftslehre beginnen muß, mit der Ausſage des Tatbeſtandes, des Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen, welcher das Chriſtentum bildet und ausmacht.

Hofmann iſt alſo weder mit der Methode, noch mit dem Inhalte der Frankſchen Theologie einverſtanden. Einerſeits iſt der Inhalt des Glaubens *vor* ſeiner Geneſis zu beſchreiben, anderſeits iſt das nächſte Objekt des Glaubens nicht ein Komplex von transzendenten, immanenten und transeunten Glaubensrealitäten, ſondern ein einzigartiger Tatbeſtand. Freilich

1) „Dogmatik" II, Vorwort S. XI.
2) „Theol. Ethik", 1878, S. 13.

Hofmann hat den Gegensatz zwischen subjektiver Methode und objektivem Inhalt in seiner Theologie überhaupt nicht ausgeglichen; er ist beides gleich stark, Biblizist und Subjektivist. Diesen Widerspruch hat Frank empfunden und zu lösen versucht. Hofmann hat die Differenz zwischen sich und Frank doch wohl überschätzt; Frank wollte in seiner „Gewißheit" nichts anderes liefern als was Hofmann früher gewünscht und im [1]) Schriftbeweis auch selbst versucht hat. „Es schien mir des Versuches wert, ein Ganzes christlicher Lehre herzustellen, worin alle dasselbe ausmachenden Tatsachen durch ihre Beschlossenheit in der unmittelbar gewissen Gegenwart des persönlichen Christentums verbürgt erschienen, und kein Bestandteil blos mit dem Wert einer äußeren Tatsache, sondern alles vermöge seiner Bedeutung für das persönliche Christentum seine Stelle einnehme."

Von einem anderen Standort aus erfuhr die Erlanger Theologie eine von der gewohnten abweichende Beurteilung durch einen selbständige Wege gehenden bayerischen Theologen, L. Stählin, der die Kenosislehre verwirft und der ganzen Richtung, soweit sie kantische Elemente in sich schließt, zwar eine bedeutende, aber der Weiterbildung bedürftige Aufgabe und Stellung anweist. [2]) „Die Stärke dieser Theologie liegt nach der geschichtlichen, weniger nach der metaphysischen Seite, aber auch in bezug auf die geschichtliche Auffassung selbst trägt sie ein sehr bestimmtes Gepräge an sich. Es wurde vorwiegend bei der geschichtlichen Erscheinung stehen geblieben; weniger ward von der äußeren Erscheinung auf das zurückgegangen, was derselben zu grunde liegt, auf das Ansich, auf das Wesen der Gegenstände, die in den Kreis theologischer Betrachtung fallen. Es ist ganz bezeichnend, daß schließlich das „System der christlichen Gewißheit" im Anschluß an den Kantschen Phänomenalismus erklärt: Was das Ding an sich sei, sei eine müßige Frage, wir haben es ausschließlich mit dem Ding für uns zu tun."

In dem Wunsche nach größerer Objektivität und Universalität des theologischen Systems gegenüber dem sogenannten Erlanger

1) „Schriftbew." II, S. 102. 2) 1876, LXXI, S. 150.

Subjektivismus trifft hier Stählin zusammen mit Ritschl, den er in anderer Beziehung später lebhaft bekämpft hat, da er auch bei ihm nur kantischen Phänomenalismus und Illusionismus fand (Stählin: Kant, Lotze, Ritschl). Ähnliche Bedenken gegen Franks Erfahrungstheologie wie Stählin hat auch Theodor Kaftan, der, obwohl in erster Linie Kirchenmann, auch der Theologie kräftige Anregungen gegeben hat und der in trefflichen Schriften und Abhandlungen mit seiner Losung: Moderne Theologie des alten Glaubens der Absicht seines Lehrers Hofmann dient, alte Wahrheit in neuer Weise zu verkündigen. Persönliche Erfahrung sei nicht etwas Primäres, sondern etwas Sekundäres, sie sei für uns das unentbehrliche Mittel eines Gegebenen gewiß zu werden, dieses Gegebene selbst aber habe seine Stütze nicht in unserer Erfahrung, sondern muß, soll es etwas Wirkliches sein, auf seinen eigenen Füßen stehen und in dieser seiner Eigenständigkeit erkannt werden. [1])

Die Sehnsucht Stählins nach neuer mit der Religion versöhnter Metaphysik scheint in der Tat von der Gegenwart gerechtfertigt und erfüllt werden zu wollen; in hervorragend fruchtbarer und erfolgreicher Weise arbeitet an dieser Aufgabe der Jenenser Philosoph Rudolf Eucken [2]), daneben Claß u. a.

Die spezifische Eigenart der Erlanger Theologie sollte es sein, in neuer Weise alte Wahrheit zu lehren, ein Unternehmen, das überall größte Zustimmung wird erwarten dürfen und nur einerseits von den absoluten Verehrern alter Zeiten, blinden Anbetern der Tradition, den laudatores temporis acti, anderseits von den Gegnern der alten Wahrheit, die innerhalb christlicher Theologie ein Heimatsrecht nicht haben können, abgelehnt werden kann. Ob aber die Erlanger Theologie diese Aufgabe befriedigend gelöst hat, darüber wird sich wohl reden lassen. Tholuck [3]) verneint es, und auch Seeberg scheint es nicht ohne weiteres anerkennen zu wollen. [4])

1) „Allg. ev.-luth. Kirch.-Ztg" 1906, Nr. 17, S. 388.

2) Pöhlmann, Die Theologie Rudolf Euckens mit ihren philosophischen Grundlagen, Berlin, Reuther und Reichard.

3) 1845, X, S. 313.

4) „Die Theologie Franks", S. 359.

Am entschiedensten bestreiten es die Kritiker Ritschlscher Richtung; sie sind der Meinung, daß zuerst die ganze altlutherische Theologie von der Erlanger Schule vorausgesetzt werde, und dann gebe man sich den Anschein, als sei dieselbe auf neue Weise gefunden. So sagt Ritschl [1]): „man postuliert alle theologischen Wahrheiten von vornherein aus der religiösen Erfahrung und beweist sie nachträglich wohl oder übel aus der Heiligen Schrift". Über Franks Theologie urteilt Julius Kaftan [2]): „Der für die Beurteilung entscheidende Punkt ist das Verhältnis zum System der christlichen Gewißheit; das System der Gewißheit kann nur einer zugeben, der vorher die Theologie der Konkordienformel schrieb und in ihr lebt .... Tatsächlich stützt sich nicht seine ‚Wahrheit' auf die ‚Gewißheit', sondern umgekehrt."

Diese Urteile treffen vor allem Frank, dessen methodischer Ausgangspunkt unter diesen Umständen wertlos und unfruchtbar wäre. Die neue Weise wäre eine leere Form, mit welcher verglichen die alte Weise fast ehrlicher erscheinen muß. Indessen verdient doch Hofmann sicher eine freundlichere Beurteilung, und auch bei Thomasius muß man gelten lassen, was Seeberg über Frank sagt [3]): „Manches von Franks Gedanken hat die Goldprobe der Praxis bestanden; man hat es predigen können, und hätte es vielleicht noch mehr tun dürfen — ich spreche auch hier aus Erfahrung, als es geschah."

Die Differenz wird doch darauf beruhen, daß man die alte Wahrheit, die natürlich bleiben muß, nach Umfang und Inhalt verschieden deutet, und wenn die Erlanger in den vorliegenden evangelischen Bekenntnisschriften und wesentlich auch in der durch die altprotestantische Dogmatik gegebenen Auslegung derselben ihre eigene Überzeugung wiedererkennen, so kann man ihnen daraus sicherlich keinen Vorwurf machen. Doch hat die von ihnen aufgestellte neue Weise dann auch nur didaktisch-methodischen Wert und kann einer vertieferen Aneignung des Stoffes selbst nur wenig dienen.

---

1) „R. u. V." I, S. 599. 2) „Theol. Lit.-Ztg." 1895, S. 191.
3) Frank, Sep.-Abdruck 1894, S. 15.

Im folgenden wollen wir nacheinander die Stellung der Erlanger Theologie zur Geschichte, zur Schrift, zum Bekenntnis, zur dogmatischen Methode und zur Kirche näher ins Auge fassen.

1. Die Geschichte (Historizismus).

Das 19. Jahrhundert hat im Gegensatz zum 18. ein lebhaftes Interesse und ein tiefes Verständnis für die Geschichte gezeitigt. Was die Romantiker schwärmerisch verehrten, wofür Herder neue Bahnen wies, das hat Hegel in die philosophische Spekulation eingeführt. Und wieder einmal wurde das eleatische zeitlose Sein als Prinzip der Weltbetrachtung und Welterklärung abgelöst durch das heraklitische Werden. Auch die Erlanger Theologie konnte und wollte dieser Wandlung sich nicht entziehen.

Während Thomasius seine große Teilnahme an der Geschichte der christlichen Kirche durch seine bedeutenden dogmenhistorischen Arbeiten erwies, hat Hofmann hier ein Neues zu pflügen gesucht und seine früheren profan-historischen Neigungen seiner Theologie zu gute kommen lassen. Er ist der eigentliche Schöpfer der sogenannten heilsgeschichtlichen Betrachtung der biblischen Geschichte, welche, wenigstens in solcher Konsequenz und Entschlossenheit, vor ihm noch kaum durchgeführt war. Er tut dies besonders in seinem Werke: Weissagung und Erfüllung. Diesen historischen Sinn hielt aber Hofmann in strengen Grenzen und hartem Zwang und ließ ihm nur soweit Raum, als es sich mit der gewohnten Auffassung des Christentums noch vertrug. Vor allem durfte die heilsgeschichtliche Betrachtung den zugewiesenen Stoff nicht überschreiten. Die Bibel und ihr Inhalt bleibt der einzige Gegenstand ihrer Forschung und von der übrigen Weltgeschichte, der profanen, kann sie völlig absehen. Diese schroffe Auseinanderhaltung wird freilich von Luthardt der Hofmannschen Theologie noch zu besonderem Ruhme gerechnet. [1])

Damit war dem gefährlichen historischen Trieb der Giftzahn ausgebrochen, innerhalb des streng begrenzten Stoffes mochte er sich ausleben. So hat Hofmann unter grundsätzlicher Abweisung

1) 1859, XXXVII, S. 233.

aller historischen oder literarischen Kritik einfach die in den Schriften Alten und Neuen Testaments erzählte Geschichte zusammengeschaut und komponiert zu einer Heilsgeschichte, deren kunstvolle Architektur bewundernswert ist, die aber nichtsdestoweniger ein Werk der Kunst ist, nicht eine Schöpfung der Natur. Tiefschauende Geschichtsdeutung wechselt mit gewaltsamer Konstruktion, neben erleuchtetem Schriftverständnis finden sich auch Beispiele von seltsam spintisierender, uns heute naiv erscheinender Exegese.

Dieses heilsgeschichtliche System hatte so großen Erfolg, daß wenigstens in den von Erlangen abhängigen Kreisen die Heilsgeschichte schlankweg als biblische Anschauung und ursprüngliches Axiom gilt; man sollte doch nicht vergessen, daß selbst dieser Theologie nahestehende Männer wie Kahnis [1]) davon nichts wußten, noch wissen wollten.

Das Hauptanliegen der Erlanger historischen Forschung gilt im Grunde überhaupt weniger der offenbaren innerhalb der Menschheit sich vollziehenden Geschichte, als vielmehr der dahinter oder darüber liegenden göttlichen Geschichte, von der jene entweder nur ein Ausschnitt, ein Zwischenakt, oder nur ein Widerschein ist.

Bei solcher Auffassung muß der unbefangene historische Trieb zugunsten einer vorausgehenden Dogmatik paralysiert werden; zwar nicht einer neuen Metaphysik, aber einer davon nicht sehr verschiedenen Metahistorie wird er tributpflichtig und das *παντα ρει* Heraklits sucht wieder Ruhe im *εν και παν*. Von da her hat die Erlanger Theologie den eigentümlich kosmischen Zug, der es ihr so sehr erleichtert, in die Gedankenwelt der alten Trinitäts- und Logos-Spekulation einzugehen und dieselbe sogar weiterzuführen. Eine gewisse pantheistische Grundstimmung ist hiervon ebenso wie einst im alten Dogma sowohl Ursache als Folge; besonders in der Logos-Christologie tritt sie manchmal sichtlich hervor.

Christus ist von vornherein übergeschichtliches Prinzip. [2]) Die

1) S. o. 2) Thomasius, Chr. Pf. u. Werk. II, S. 424.

eigentliche Geſchichte geſchieht innerhalb der Trinität, mit welcher durch Chriſtus, der kosmiſches Weltprinzip und Urbild der Menſchheit iſt, Welt und Menſchheit in ewiger übergeſchichtlicher Beziehung verbunden ſind. Der menſchheitsgeſchichtliche Verlauf iſt nur eine Epiſode in der göttlichen Selbſtentwicklung. [1]) Die Verſöhnung Gottes mit der Welt wird demnach nicht nur eine göttliche, ſondern direkt eine innergöttliche Tat genannt, ja auch vor dem Ausdruck „Verſöhnung Gottes mit ſich ſelbſt“ ſchreckt Thomaſius nicht zurück. Die Hegelſche Philoſophie kommt hier deutlich in Sicht.

Hofmann unterſcheidet ſich hierin nicht von Thomaſius. Die Geſchichte zwiſchen Gott und Menſchen iſt in Jeſus zu einem vorläufigen Abſchluß gekommen. Unter dieſen Umſtänden konnte Thomaſius leicht ſich auf den Konſenſus der alten Kirche berufen, teilt er doch ihre philoſophiſchen Vorausſetzungen. [2]) Die Jungfrauengeburt iſt auf dieſem Boden nicht nur einwandsfrei, ſondern direkt notwendig. [3]) Da Zeit und Raum nur irdiſche Reflexe ewiger Verhältniſſe ſind, wie es nach Thomaſius in ſeltſamen Spekulationen Frank noch weiter ausführte, ſo iſt das Ineinandergehen göttlicher und menſchlicher Geſchichte durchaus nicht befremdlich. [4]) Die Menſchheit iſt in Chriſtus tief in den inneren Kreis der Trinität hereingenommen. [5]) Eigentlich hat ſich in der Menſchwerdung für Chriſtus ſo wenig etwas Neues ereignet als in der Weltſchöpfung für Gott. Der Menſch iſt ſeiner göttlichen Idee nach das Abbild der abſoluten Perſönlichkeit in den Schranken der Kreatürlichkeit und Endlichkeit. [6]) Unſere Natur hat ihren immanenten Lebensgrund in Gott. Der Sohn iſt das Urbild der Menſchheit; in ihm hat ſie, die von ihm und zu ihm geſchaffene Menſchheit, nicht nur den Grund ihrer Exiſtenz, ſondern die Norm ihres Weſens und ihrer ganzen Stellung zu Gott und ſteht deshalb zu ihm in der engſten Beziehung. Die Menſchheit ſteht keineswegs in dem Verhältnis eines abſoluten Gegenſatzes

1) A. a. O. S. 273. 2) A. a. O. II, S. 50.
3) Ebenda. 4) A. a. O. S. 186. 5) A. a. O. S. 271.
6) A. a. O. I, S. 135. 153.

zu Gott, göttlicher und menſchlicher Geiſt ſchließt ſich nicht ſchlechthin aus, ſonſt wäre allerdings die Menſchwerdung Gottes eine Unmöglichkeit. Vielmehr iſt der Menſch befähigt und beſtimmt, der göttlichen Herrlichkeit zum Organ zu dienen.

Hofmann faßt eine ähnliche Gedankenreihe zuſammen in der Formel: Gott ſei dreieinig, um der Gott des Menſchen zu ſein.[1])

Die bedenkliche Nähe des Pantheismus kommt allerdings auch manchmal zum Bewußtſein, und ſucht man ſich gegen ihn zu verwahren.[2]) Doch ändert dies nichts an der Tatſache, daß in der Erlanger Theologie nicht die Geſchichte das erſte und letzte Wort hat, ſondern die wenn auch vermeintlich bibliſche Metaphyſik.

Umgekehrt findet Stählin, daß die rein hiſtoriſche Betrachtung in der Erlanger Theologie zu ſehr im Vordergrunde ſtehe und die abſolute ungebührlich zurückdränge.[3]) Die hiſtoriſche Wahrheit müſſe als abſolute erfaßt werden. Dieſe Erkenntnis komme nicht völlig zu ihrem Rechte in der Erlanger Theologie. Es müßte ſonſt mehr hervorgehoben werden, daß es ſich um das „Ding an ſich“ handle. Die Gedanken einer chriſtlichen Gnoſis ſeien über Gebühr zurückgedrängt worden.

Es will uns ſcheinen, als ob die Erlanger Theologie dieſen Wünſchen Stählins ziemlich gerecht wird, mehr faſt als zu wünſchen iſt. Vollzieht ſich doch nach Thomaſius durch die heilsgeſchichtliche Tätigkeit der Trinität hindurch eine innergöttliche Geſchichte derſelben — ein Myſterium über der Geſchichte, und Hofmann denkt darüber nicht anders.[4])

Auch die Ausſagen über den Heiligen Geiſt und die Sakramente laſſen an ſpekulativer Gnoſis nichts zu wünſchen übrig. Thomaſius iſt überzeugt, daß man von einer ökonomiſchen Geſchichte des Heiligen Geiſtes in einem ähnlichen Sinne werde reden dürfen wie bei dem Sohne. Die Taufe iſt die Setzung eines neuen Lebensanfanges; ein Myſterium, das über die ſinnliche und ſelbſt über die geiſtliche Erfahrung hinausliegt. Im

1) „Schriftbew.“ I, S. 204.
2) 1845, X, 219. Thomaſius, Chr. P. u. W. I, S. 117.
3) 1876, LXXI, S. 152. 4) „Theol. Ethik“ S. 28. 55.

Abendmahl handelt es ſich um eine reale Lebensmitteilung, von der aus reinigende und erneuernde Kräfte auch in unſere eigene Leiblichkeit herüberquellen, die deren künftige Verklärung nicht nur verbürgen, ſondern in geheimnisvoller Weiſe verbreiten.

So hält dem kantiſchen Element, das Stählin perhorresziert, ein plato-hegelſches, dem altchriſtlichen Dogma verwandtes, völlig die Wage. Unter den markanten Typen des alten Chriſtentums aber iſt es beſonders Irenäus, dem dieſe Theologie des 19. Jahrhunderts ſich geiſtesverwandt zeigt. Ähnlich der Rekapitulationstheorie des Irenäus wird von Thomaſius als der weſentliche Inhalt des ewigen Heilsbeſchluſſes die Zurückführung der abgefallenen Menſchheit in Chriſto angegeben. Dieſer Kongenialität entſpricht auch die hohe Anerkennung, die Irenäus bei Thomaſius findet [1]): So reich iſt Irenäus, ſo großartig ſeine Grundanſchauung und ſo vielſeitig ihre Ausführung: prototypiſch für die ganze Zukunft der Kirche.

2. Die Schrift (Biblizismus).

Der weſentliche Inhalt der Geſchichte fällt nach Hofmann mit der in der Heiligen Schrift niedergelegten Weisſagung und Erfüllung zuſammen. Da demnach die Geſchichte als Heilsgeſchichte ganz an den Inhalt der kanoniſchen Schriften des Alten und Neuen Teſtaments gebunden wird, ſo bedingt dies einen ganz energiſchen Biblizismus, wie er der Erlanger Theologie in der Tat eigen iſt, und insbeſondere zu den ausgeprägteſten Kennzeichen Hofmannſcher Theologie gehört. Die Bibel iſt ähnlich wie bei Bengel und ſeiner Schule ein in ſich geſtufter und wohlgegliederter Organismus wie die Heilsgeſchichte ſelbſt. Mit einem göttlichen Organon ſei die Schrift zu vergleichen, deſſen einzelne Teile zuſammenklingen wie die Saiten auf dem Pſalter in der Hand eines David [2]).

Ganz im Gegenſatz zur heutigen Abſicht der Schriftwiſſenſchaft, das einzelne Buch zunächſt einmal für ſich als individuelle

1) A. a. O., 2. T., III, S. 177.
2) 1840, S. 79.

Schöpfung zu verstehen, heißt es dort [1]): „In welchem Verhältnisse eine einzelne Tatsache zum Endergebnisse Aller steht, das ist ihr Wert und ihre Bedeutung.“ Wie soll man aber ein Gesamtverständnis und eine Totalanschauung gewinnen, wenn nicht durch Einzeluntersuchungen?

Die Schrift ist ferner durchaus nicht etwa nur die Urkunde oder das Dokument der Heilsgeschichte, sondern selbst ein wichtiges und notwendiges Stück derselben, wie Hofmann im Schriftbeweis näher ausführt. Dies konnte natürlich nur erreicht werden unter Absehen von aller literarischen und historischen Kritik, die er bei der Beurteilung prinzipiell abweist [2]). Hofmanns Schriftverständnis läßt sich ebensogut gegen die altorthodoxe Inspirationslehre kehren wie gegen die neue rein historische Schrifterklärung. Eine Sache des Glaubens ist es, nicht profaner Wissenschaft, ruft er der letzteren zu; erst muß man wissen, was die Schrift ist, bevor man etwas über ihre Entstehung sagen kann, belehrt er die erstere. Er ist der Überzeugung, daß [3]) „so gewiß die ganze Geschichte der christlichen Kirche nur Entfaltung ihres Anfanges ist, so gewiß auch die Schriften, welche der Heilige Geist zur Befriedigung jener ersten Bedürfnisse gewirkt hat, allen nachmaligen Bedürfnissen der aus jenen Anfängen hervorgewachsenen Gemeinde entsprechen“. Aber aus „Weissagung und Erfüllung“ erinnern wir uns, daß Tat- und Wortoffenbarung stets nebeneinander hergehen. Da man aber doch eine Bereicherung der Tatoffenbarung in der fortschreitenden Entwickelung der Kirche auch seit der Zeit des Neuen Testaments wird zugeben müssen, so auch eine weiterschreitende Wortoffenbarung; steht doch auch von einer weiterführenden Wirksamkeit des Heiligen Geistes etwas in den Heiligen Schriften. Darum wird diese Begründung, die Hofmann seinem Biblizismus geben will, ebensowenig genügen, wie die alte Inspirationslehre, deren Mängel er empfunden hat. Hofmanns Auffassung des Kanons wird heute kaum noch viele Freunde haben;

1) „Weiss. u. Erf.“ S. 33.
2) „Weiss. u. Erf.“ S. 49.
3) „Weiss. u. Erf.“ S. 48; s. auch 1854, XXVIII, S. 95.

ſie iſt dogmatiſch und nicht hiſtoriſch. Ein treffendes Urteil gibt über ſie Ritſchl in Rechtfertigung und Verſöhnung [1]).

Das Verdienſt des Schriftbeweiſes liegt für uns darin, daß er wenigſtens der noch ſchlechteren Methode der dicta probantia ein Ende gemacht und angeleitet hat, die einzelnen Schriftausſagen in ihrem Zuſammenhange zu verſtehen, wenn auch dieſer uns ein anderer ſein muß als der von Hofmann vorausgeſetzte. Auch hier wird man wieder an Irenäus, ſeine Rekapitulationstheorie und ſeinen bibliſchen Realismus erinnert; in der überaus ſtarken Anwendung der Typologie iſt Hofmann ein Geiſtesverwandter des Verfaſſers des Hebräer-Briefes. Nicht zu leugnen iſt, daß trotz dieſer nicht mehr haltbaren Grundanſchauung Hofmann als Exeget von großer Originalität und eigenartiger Tiefe war, wenn es auch an ſonderbaren und ſeltſamen Kombinationen nicht fehlt. Welche Willkür und Übertreibung, wenn wir z. B. hören [2]): „Der Menſch iſt als Einer geſchaffen, d. h. er iſt der Menſch geweſen, ehe er der Mann des Weibes ward, eine Tatſache von gleicher, heilsgeſchichtlicher Wichtigkeit, wie daß das ganze Menſchengeſchlecht von einem Paare ſtammt." Welche einfache Überwindung literariſcher und hiſtoriſcher Schwierigkeiten, in der auffälligen Konſtellation der Geſtirne drei Jahre vor der Geburt Chriſti die gnädige Herablaſſung Gottes zu den Heiden zu bewundern [3]).

Bei Thomaſius finden ſich viele Parallelen zur Hofmannſchen Auffaſſung, auch ſchon bevor Hofmann ſeinen Schriftbeweis herausgegeben hatte. Die Heilige Schrift ſoll nicht iſoliert von der Kirche, ſondern als ein integrierendes Glied ihres Organismus betrachtet werden. Hofmann hat eben das im Schriftbeweis geben wollen, was Thomaſius forderte [4]): „Der Nachweis dieſes großartigen Organismus, näher des Zuſammenhangs aller ſeiner einzelnen Teile mit dem Ganzen und die Bedeutung des Einzelnen in dem Ganzen und für das Ganze, — dieſer Nachweis wäre

1) II, S. 13. 2) „Schriftbew." S. 404.
3) „Die bibl. Geſch. des N. T." S. 74.
4) „Chr. P. u. Werk", 3. Bd., 1. Teil, S. 399.

der eigentliche, wissenschaftliche Schriftbeweis für die Inspiration." Thomasius selbst hat in seiner Dogmatik doch noch ziemlich in der alten Weise die Schrift als Beweismittel gebraucht.

Frank hat hier wie öfters Hofmann mit Thomasius verbunden. Hinter seinem subjektiven Ausgangspunkt schien sogar die Bedeutung des Schriftwortes über Gebühr und mit Unrecht zurückgesetzt, ein Vorwurf, der Frank viel zu schaffen machte [1]). Deutlich spricht Frank seinen Unmut über das hartnäckige, nach seiner Meinung ganz ungerechtfertigte Mißtrauen aus in den „Dogmatischen Studien" [2]): „Ich will es daher zum hundertsten Male und wenn es gewünscht wird, noch öfter wiederholen, daß zu keiner Zeit, weder ehedem noch jetzt, weder im Wachen noch im Traum, es mir in den Sinn gekommen ist, zu behaupten, daß anders als durch die Verkündigung des göttlichen Wortes und durch das Hören desselben es zu der Glaubensgewißheit komme, von der ich in meinem System der christlichen Gewißheit geredet habe." Er wünscht, daß das unverständige Gerede von Zurückstellung der Heiligen Schrift als des objektiven Erkenntnisprinzips in seiner Nichtigkeit erkannt werde.

Daß in dieser im Grunde durchaus konservativen Stellung zur Schrift ein Hauptkennzeichen der Erlanger Theologie zu sehen ist, bezeugt die Zeitschrift für Protestantismus und Kirche schon in den grundlegenden, programmatischen Artikeln ihrer Gründungsjahre. Wer hat heute noch den Mut zu dem folgenden Panegyrikus [3]): „Die großartige Einheit dieses wundervollen Gebäudes, an dem Jahrtausende gebaut haben, die Übereinstimmung seiner Teile, die Beziehung alles Einzelnen auf den gemeinsamen Mittelpunkt des Ganzen, auf die Offenbarung Gottes im Fleisch, der Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments — Vorbereitung und Erfüllung, Gesetz und Evangelium —, das alles läßt sich so wenig aus menschlicher Berechnung oder bloßem Zufall erklären, daß es notwendig als das Werk einer höheren Weisheit erkannt werden muß." Wer hat heute noch das unbeschränkte

1) 1873, LXVI, S. 34; 1874, LXVII, S. 115.
2) „Dogm. Stud." II, S. 56. 3) 1838, Nr. 2, S. 15.

Zutrauen, daß [1]) jeder einzelne Teil ein wesentliches Moment des Ganzen, der darum auch das Ganze implicite in sich trägt, und hinwiederum das Ganze die notwendige und darum vollständige Entfaltung aller einzelnen Momente ist —, wie sich das unter anderem auch daran zeigt, daß das Ende in den Anfang zurückgeht und das letzte Kapitel der Offenbarung mit dem ersten der Genesis zur schönsten Einheit sich zusammenschließt. Ganz kurz drückt dies Hofmann aus [2]): „Die Inspiration eines biblischen Buches ist dadurch gewiß, daß es im Kanon steht." Ein unbedingtes, aber durch die neutestamentliche Literaturgeschichte kaum gerechtfertigtes Vertrauensvotum für die Entstehung des Kanons!

Um so mehr ist zu verwundern, daß einer solchen Theologie von Kliefoth der Vorwurf gemacht werden konnte, es werde durch sie die Heilsgeschichte und die Schrift falsch vermenschlicht, wo doch eher zu sagen wäre, sie isoliere sie zu sehr zugunsten einer rein göttlichen Sondergeschichte.

Mit dieser Betonung der Schriftmäßigkeit ist die Erlanger Theologie gewiß gut reformatorisch und in den Bahnen des sog. Formalprinzips der Reformation. Allein einerseits ist Luther selbst dem Kanon gegenüber manchmal viel freier gewesen, anderseits hat uns die Neuzeit mit ihrer literarischen und historischen Forschung vor Probleme gestellt, die wohl durch Rückgang zu den Motiven, aber nicht zu den Resultaten der Reformation eine Lösung hoffen dürfen.

3. Das Bekenntnis (Traditionalismus).

Der Verteidigung des evangelisch-lutherischen Bekenntnisses, wie es sich von der Augsburger Konfession bis zur Konkordienformel symbolisch festlegte, gilt kirchenpolitisch die Hauptarbeit der Erlanger Theologie. Von diesem Standort aus haben sie unentwegt allen Unionsbestrebungen sowohl, wie allen dogmatisch nivellierenden Strömungen gegenüber Stellung genommen, anderseits auch bis zu einem bestimmten Grade einer lehrgesetzlichen Überschätzung und hierarchischen Ausnützung der Symbole widerstrebt.

1) 1839, S. 119. 2) 1841, S. 209.

wie sie eine Zeitlang unter den Auspizien Löhes eine nicht geringe Gefahr für die bayerische Landeskirche zu werden schien [1]).

Prinzipieller Freiheit und faktischer Gebundenheit an das Bekenntnis war die Erlanger Theologie gleichmäßig sich bewußt; sie fand darin ihren eigenen Glauben wieder und legte deshalb gerne und freudig ihm maßgebende Geltung bei. So sind es gesunde, auch heute noch nicht überall durchgedrungene Anschauungen über das Bekenntnis, die wir hier vielstimmig vernehmen. Die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu ihrem Bekenntnis wird gleich in den ersten Jahren der Selbständigkeit Erlanger Theologie für die Lebensfrage dieser Zeit erklärt [2]), von deren Entscheidung die ganze künftige Gestaltung der Kirche abhängen wird. Die [3]) Substanz des Glaubens, die objektive, bleibt wie sie an und für sich besteht, unveränderlich und unverändert; aber die Bewegung, kraft deren sich sein Inhalt der Kirche erschließt, hat einen organischen Charakter. Die Kirche [4]) will vorwärts, aber nicht so, daß sie jedesmal erst das gelegte Fundament wieder abbräche und von vorne anfinge, wobei sie es zu nichts brächte, sondern so, daß sie auf der gewonnenen Basis fortbaut und einen Stein an den anderen fügt, um allmählich ihre große Aufgabe zu lösen. Selbst die Frage eines neuen Bekenntnisses wird in diesem Zusammenhang nicht a limine zurückgewiesen [5]). Freilich könne nur eine Zeit großer Glaubenserkenntnis und Glaubenserfahrung zur Lösung dieser Aufgabe Beruf und Geschick haben, eine Zeit voll positiver und einheitlicher Glaubensgedanken, kurz, eine Zeit, die das in reichem Maße besitze, was der Gegenwart fehlt. So im Jahre 1846. Es scheint dies auch unserer heutigen Gegenwart noch zu fehlen; jedenfalls ist es nur gut, wenn man gelernt hat, daß neue Bekenntnisse organisch gewachsen sein müssen, nicht mechanisch gemacht, reife zeitige Früchte, nicht künstliche Treibhausprodukte. Für die Gewinnung dieser Erkenntnis hat die Erlanger Theologie in ihrer friedlichen vermittelnden Haltung besonderes Verdienst. Die ganze Auffassung des Christentums

1) 1852, XXIII, S. 134. 2) 1846, XI, S. 1.
3) A. a. O. S. 28. 4) A. a. O. S. 37. 5) A. a. O. S. 40.

in Schrift und Bekenntnis ist allerdings noch stärker intellektualistisch, die Lehre überall in den Vordergrund stellend, als wir es heute nachzuempfinden vermögen; wir reden lieber von vollkommenem Lebensinhalt als von absoluter Wahrheit und fragen mehr nach der Kraft des Glaubens als nach der Substanz des Bekenntnisses, erwarten auch von der Zukunft eher gesteigerte und vertiefte Lebensgemeinschaft als neue Orthodoxie, aber unter Beachtung dieses Vorbehaltes sind es doch schöne Worte, die wir über eine neue, zu erhoffende Orthodoxie im Bereiche der Erlanger Theologie zu lesen bekommen. Es [1]) wird zuverlässig nicht derselbe Zustand sein, wie vor 200 Jahren, zu dem dann die Kirche zurückkehrt; sondern ihre Orthodoxie wird auf neue Erfahrungen gegründet, mit festeren Stützen gesichert, mit größerer Lebendigkeit und Innigkeit umfaßt und durchdrungen, auch dem Inhalt nach vermehrt sein durch manche Schriftwahrheit, deren Wichtigkeit der Heilige Geist der Kirche in den Kämpfen der letzten Jahrzehnte und insbesondere unserer Tage nahe legt. Es [2]) kann jetzt keiner mehr ein Quenstädt und Calov sein. Und wenn er es könnte — was sollte er? Er wäre ein Fremdling in seinem Geschlechte, er verstünde es nicht und würde von ihm nicht verstanden.

Mit derselben Klarheit und Weitherzigkeit spricht sich Thomasius aus [3]): „Die Frage über die Kirchlichkeit einer wissenschaftlichen Theorie, die aus der Mitte lutherischer Theologen hervorgeht, entscheidet sich nicht an ihrem Verhältnis zu der Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts .... Als die Richterin über unsere Orthodoxie erkennen wir sie nicht an, sondern darüber entscheidet das Verhältnis zu dem Bekenntnis der Kirche."

Thomasius erwähnt es immer wieder dankbar als eine besondere Gunst des Schicksals, daß sie ohne Abwege und Irrwege geradlinig in das lutherische Verständnis des Christentums hineinwachsen durften. „So waren wir Lutheraner, noch bevor wir es wußten" [4]).

1) 1846, XII, 3. 2) 1865, L, 135.
3) „Das Bekenntnis der luth. Kirche von der Versöhnung usw." 1857, S. 1.
4) „Wiedererwachen" S. 244.

Das Bekenntnis der alten Kirche, also das eigentliche Dogma zu bezweifeln oder gar anzutasten, ja auch nur seine Genesis zu beargwöhnen, lag ihnen völlig fern; sie nahmen es ebenso unbesehen an als es die Reformatoren getan hatten und arbeiteten ebenso gerne an seiner konsequenten Weiterführung innerhalb der ihm eigentümlichen Tendenzen mit, als es die altprotestantischen Theologen getan. Die Lehre von der communicatio idiomatum, jener seltsame Spätling altgriechischer Dogmatik, fand bei Thomasius lebhafte Zustimmung und Mitarbeit. Und gerade auf diesem Punkte glaubte er durch seine Kenosislehre der Kirche einen Dienst geleistet zu haben. Er meint damit einen Schritt zu tun, zu dem die ganze geschichtliche Entwickelung des Dogmas dränge [1]). Er sehe keinen anderen Weg, um die lutherische Christologie unter Festhaltung ihrer unentweglichen Grundsäulen durchzuführen [2]).

Es geschah dies alles sicher mit voller, ehrlicher Unbefangenheit; die religiöse Grundstimmung der Erlanger fand sich in dem athanasianisch-griechischen Dogma völlig wieder, und demnach ist die Trinität in dem alten physisch-metaphysischen Sinne und die Logos-Christologie das Fundament der Theologie bei Thomasius wie bei Hofmann und Frank. Diese schon einmal konstatierte Übereinstimmung soll noch etwas näher belegt werden. Thomasius ist wie das griechische Dogma der Meinung [3]), daß die Menschwerdung eigentlich selbst schon die Herstellung der Gottesgemeinschaft sei. Die immanente Trinität, und [4]) zwar nicht im Sinne eines bloßen Postulates, das nur wir zu setzen genötigt wären, sondern wohl zu beachten, als der objektive Realgrund, ist die Voraussetzung unseres Verhältnisses zu Gott, unserer persönlichen Gemeinschaft mit ihm. In der Selbstbezeugung Gottes an uns vollzieht sich unmittelbar ein gegenseitiges Verhältnis der Drei in Gott. Eine Grenze hat die Erkenntnis allerdings auch für Thomasius. Er sagt [5]): „Damit sind wir aber auch am Ziele. Weiterhinein in das Wesen der Trinität führt unser Weg nicht. So stehen wir hier vor einem heiligen Geheimnis."

1) 1845, IX, 107; vgl. S. 110.
2) „Dogmatik" II, 2. Bd., S. 179. 3) „Dogmatik" III, S. 47.
4) „Dogmatik" I, S. 57. 5) „Dogmatik" I, S. 92.

Dieſe letztere Bemerkung, die einer weit verbreiteten Redeweiſe entſpricht, will doch in keiner Hinſicht genügen. Kommt doch zuletzt das Geheimnis, ſo dünkt es uns in Anbetracht der Unſicherheit ſolcher trinitariſcher Spekulationen angemeſſener und geratener, ſchon einige Stationen früher Halt zu machen vor dem heiligen Geheimnis. Anderſeits, ein Weg, der ins Uferloſe ſich verliert, iſt das der richtige Weg? Unſer Glaube verſpricht uns doch Offenbarung und nicht Geheimnis? Liegt hier vielleicht doch der Nebel platoniſcher Ideenwelt, neuplatoniſcher Myſtik auf der ſonnigen Landſchaft des Evangeliums?

Hofmann unterſcheidet ſich in bezug auf dieſe trinitariſche Spekulation kaum von Thomaſius. Wie ſehr übrigens für Thomaſius ſeine trinitariſchen Überzeugungen nicht ſpekulative Ideen, ſondern Glaubensrealitäten waren, lehrt der Gebrauch, den er als Prediger von denſelben machte [1]). Er ſchließt hier eine Predigt mit den Worten: „Möchte es mir durch Gottes Gnade gelungen ſein, ihn Euch wieder lieb und wert zu machen, dieſen hohen Artikel unſeres Glaubens, der zwar von der Torheit der Welt mehr als ein anderer geläſtert und wie ein Rechenexempel behandelt wird. Und der doch ein ſicherer Wegweiſer zum ewigen Heil, eine Schutzwehr wider falſche Götzen und das höchſte Palladium der chriſtlichen Kirche iſt“.

Der Ratſchluß der Menſchwerdung war ſchon mit einbegriffen in den der Schöpfung, nämlich als die durch den Eintritt der von Gott nicht gewollten, aber vorausgeſehenen Sünde modifizierte Beſtimmtheit des Schöpfungsrates. Ganz im Sinne der chalkedonenſiſchen Formel ſchreibt Thomaſius [2]): „Wir können demnach für die Behandlung der Chriſtologie den Kanon aufſtellen, daß jede Auffaſſung der Perſon des Mittlers eine irrige ſei, welche entweder die Realität ſeiner Gottheit oder die Wahrheit ſeiner Menſchheit oder die Einheit ſeiner Perſon gefährdet.“

Die Erlanger Theologie fand in dieſen alten Dogmen ihre ganze Religioſität gegründet und beſchloſſen; und wer darin ebenſo empfindet wie ſie, wird ſich auch in demſelben Maße noch heute

1) „Predigten“ 1865, S. 86. 2) „Dogmatik“, 2. Teil, S. 12.

zur Erlanger Theologie hingezogen fühlen. Daß wir aber dieſer Stimmung mehr und mehr entwachſen, das wird weder die Trauer der Altgeſinnten aufhalten, noch die Freude der Neugeſinnten ſich als Verdienſt anrechnen dürfen. Es beruht auf Wandlungen der Kultur; eine moderne Geiſteskultur rückt langſam aber ſicher an die Stelle der lange alleinherrſchenden griechiſchen. Luther wird erſt dann Athanaſius völlig erſetzen, wenn Kant an die Stelle Platos getreten iſt.

Trotz der in Anſpruch genommenen Freiheit gegenüber Dogma und Bekenntnis ſind die materiellen Abweichungen doch nur ganz minimal, auffallender nur bei Hofmann in ſeinem ſoteriologiſchen Verſuche. Den Gegnern machte dieſe merkwürdige Übereinſtimmung auch jene ſubjektive Freiheit verdächtig; ſie ſahen ſie deshalb nur als Illuſion an und rechneten die Erlanger Theologie kurzweg zur lutheriſchen Repriſtination, ein Vorwurf, den die Theologen dieſer Schule immer als durchaus ungerecht empfunden und mit Emphaſe zurückgewieſen haben. Frank, der in dieſer Hinſicht beſonders in Betracht kommt, wird von Seeberg als ein Kind ſeines Jahrhunderts und als ein durchaus moderner Menſch gewertet [1]), dem nichts ferner lag als reaktionäre Gelüſte politiſcher oder kirchlicher Natur. Doch finden faſt alle überkommenen kirchlichen Begriffe in ſeinem Syſtem ihren Platz, ſo ſehr auch manches — die Ablehnung der geſetzlichen Auffaſſung zwiſchen Schrift und Bekenntnis, die kenotiſche Chriſtologie, die Grundzüge der Verſöhnungslehre Hofmanns — formell von der Tradition abweiche. Zuſammenfaſſend ſagt Seeberg [2]): „Die Dogmatik Franks hat die lutheriſche Kirchenlehre in großem Stile zu reproduzieren unternommen“.

Daß der Hauptinhalt und das Zentrum der theologiſchen Bekenntniſſe wie des ganzen chriſtlichen Glaubens Chriſtus ſei, das hat die Erlanger Theologie durchweg ſehr ſtark betont und ſehr klar erkannt. Ja, ſie wird ſich die Weiterverbreitung dieſer urſprünglich Schleiermacherſchen Erkenntnis mit zu ihren Verdienſten rechnen dürfen. Schon Thomaſius hat ſeine Dogmatik vom

1) „Die Theologie Franks“, S. 352. 2) A. a. O. S. 366.

Mittelpunkte der Christologie aus angelegt [1]). Allerdings ist hier als Ausgangspunkt nicht der historische Jesus, sondern der überhistorische Christus, die zweite Person in der Gottheit gemeint, und unterscheidet sich dadurch diese christozentrische Theologie wesentlich von anderen, ähnlich scheinenden, zeitgenössischen Bestrebungen. Der Logos-Gott, und nicht Jesus ist es, dem das Interesse in erster Linie sich zuwendet.

Hofmann rückt in der Auffassung der menschgewordenen Person des ewigen Logos mehr in die alexandrinische Linie der *μια φυσις του λογου σεσαρκωμενου*. Thomasius anderseits folgt, wie schon früher gezeigt, den im Chalkedonense zur Vorherrschaft gelangten antiochenischen Motiven, dessen Formeln Hofmann [2]) mit Recht aus der Bezeichnung der Menschwerdung als einer Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur hergeleitet ansieht. Diese Auffassung leidet nach Hofmanns Urteil an einer gewissen Unangemessenheit gegenüber der Schrift, weshalb er lieber von einer völligen Menschwerdung des innertrinitarischen ewigen Urbildes der Welt redet, das zwar zu Gott ganz in das Verhältnis der Ungleichheit einrückt, aber dennoch (ohne Kenosis) bleibt, was es war.

In diesen Gegensatz Hofmanns gegen die Kenosis stimmt aus anderen Gründen auch Stählin ein. Er befürchtet davon eine Beeinträchtigung des universalen Hintergrundes der Christologie [3]). Er schließt seine ausführliche Betrachtung darüber mit den Worten: „Es gälte einen Weg zu finden, welcher das berechtigte Interesse, von dem die erwähnte Hypothese geleitet wird, wahrt und sicher stellt, ohne das preis zu geben, was durch sie preis gegeben wird!“ In der Tat, keine leichte Aufgabe, diesen Weg zu finden! Ob sie auf dem Boden der auch von Stählin innegehaltenen Logos-Christologie überhaupt lösbar ist, möchten wir bezweifeln.

Die schon öfters bemerkte ewige Beziehung des Gottessohnes zur Welt, oder umgekehrt, die ewige Gesetztheit der Welt in Gott,

1) S. auch 1859, XXXVII, S. 245; 1862, XLIII, 177.
2) „Schriftbew.“, 2. Bd., S. 22. 3) 1876, LXXI, S. 146.

— eine pantheistische Konsequenz, welcher eine in dem platonisch-stoischen Boden des alten Dogmas wurzelnde Christologie kaum entgehen kann —, hat manchmal zu seltsamen Spekulationen und bedenklichen Auswüchsen geführt, wovon man sich bei Frank in seinen Philosophemen über die innergöttlichen Urbilder irdischer Kategorien, wie Raum, Zeit usw., überzeugen kann, Ideen, die eine irgend mögliche Glaubenserfahrung weit überflogen haben.

Der Vorsatz organischen Fortschreitens ist in Wirklichkeit doch meist im Denken innerhalb des gegebenen Gedankenstoffes hängen geblieben [1]).

4. Die Methode (Subjektivismus).

Die durch Kant dem Jahrhundert vermittelte Erkenntnis, daß es kein Wissen ohne Erfahrung geben könne, hatte Schleiermacher in eigenartiger Weise auf die Religionspsychologie und Dogmatik übertragen: die Dogmatik habe es mit der Beschreibung frommer Gemütszustände zu tun. Dies war ja entschieden falsch, weil zu eng und indifferent gegen das Objektive in der Religion; es war deshalb dieses Programm von Schleiermacher selbst nicht eingehalten worden bei der Ausarbeitung seiner Glaubenslehre, deren philosophische Grundlage vielmehr aus der Tatsache des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls abgeleitet wird.

Doch hat der richtige kantisch-schleiermachersche Impuls, der recht verstanden auch ganz in der Richtung des reformatorischen Christentums liegt, ja noch mehr, dasselbe erst wieder aus dem Drucke der reinen Lehre und der toten Orthodoxie gerettet hat, auf die ganze Theologie des 19. Jahrhunderts mächtig und zwingend eingewirkt, und nur die ultra-konservativen Erneuerer des Alten haben sich diesem gemeinsamen Zuge widersetzt. Die Erlanger Theologie gehört nicht zu ihnen. Trotz ihrer altprotestantischen Bodenständigkeit hat sie dieses neue methodische Prinzip mit Vorliebe angebaut und darin sogar eines ihrer besonderen Kennzeichen, um dessen willen sie sich gerade von ihren Freunden manches Mißtrauen gefallen lassen mußte. Frank ist

1) Ritschl, Rechtf. u. Vers. I, S. 599.

ſich desſelben wohl bewußt [1]), beharrt aber demgegenüber bei ſeinem methodiſchen Prinzip, aus dem man eben falſche dogmatiſche Konſequenzen gezogen habe [2]). So muß er ſich gefallen laſſen, von Polſtorff mit dem modernen Subjektivismus auf eine Stufe geſtellt zu werden [3]).

Thomaſius hatte mehr im herkömmlichen reformatoriſchen Sinne die Notwendigkeit der Glaubenserfahrung betont und aus dieſer ſein dogmatiſches Syſtem abgeleitet, um es immer wieder bei jedem einzelnen Teile ähnlich wie Schleiermacher nachträglich an Schrift und Bekenntnis zu bewähren. Es müſſe von einem Punkt ausgegangen werden, von dem aus ſich der Blick nach beiden Seiten eröffnet, und das ſei der rechtfertigende Glaube oder, nach dem weſentlichen Inhalt dieſes Glaubens benannt, das durch den Glauben vermittelte Verhältnis des Chriſten zu Gott, die tatſächliche Gemeinſchaft mit Gott. Es ſei dem Geiſte unſerer Kirche, welche die Rechtfertigung zum Lebensprinzip hat, angemeſſen, eine Chriſtologie aus dem rechtfertigenden Glauben zu erbauen oder doch zu verſuchen; und zwar nicht aus der Tatſache der Rechtfertigung, ſondern aus dem tatſächlichen Inhalt des rechtfertigenden Glaubens, oder was dasſelbe, aus dem tatſächlichen Verhältnis des Menſchen zu Gott, welches dieſer Glaube begründet. Es iſt das ſpäter von Frank weiter ausgeführte Verfahren, welches Thomaſius meint [4]): „Unſer Verfahren dabei wird auch hier dieſes ſein, daß wir von den vorhin bezeichneten Tatſachen unſerer Erfahrung aus — und von da auf die ihnen zugrunde liegenden göttlichen Wirkungen, an denen jene ihre Kauſalität haben, übergehen.“ Auch andere Stimmen [5]) äußern ſich in der „Zeitſchr. für Prot. und Kirche“ im gleichen Sinne. Es ſei für die Dogmatik nicht zweckmäßig, unmittelbar von der Schrift ihren Ausgangspunkt zu nehmen.

Hofmann hat die neue Methode beſtimmter formuliert und

1) 1874, LXVII, S. 116.
2) A. a. O. S. 119.
3) Polſtorff, Der Subjektivismus in der modernen Theol. uſw., 1893.
4) Thomaſius, Dogmatik, II, S. 7; 3. Bd. S. 341.
5) 1838, 2, S. 19; 1841, I, S. 220; 1843, V, S. 181.

energiſcher befolgt [1]). Nicht das Chriſtentum, ſein Chriſtentum will ſich darſtellen, welches dann freilich auch nur in dem Maße, als es innerhalb der Gemeinde Gottes durch Chriſtus vermittelt iſt, das Chriſtentum ſein wird. Die Ausſage des Chriſtentums muß vor allem Selbſtausſage des Chriſten ſein. Die Schranken der Individualität müſſen freilich für dieſe Selbſtausſage des Chriſten möglichſt unwirkſam gemacht werden. Auf die kürzeſte Formel gebracht, geht Hofmanns Überzeugung dahin, daß „Ich, der Chriſt, mir, dem Theologen, Gegenſtand der Unterſuchung ſein müſſe [2]). Er ſetzt dabei voraus, daß jeder ſeine eigene Theologie hat, nämlich jeder, der überhaupt eine hat, ſo wenig es wahr iſt, daß jeder ſeinen eigenen Glauben hat, wenn er überhaupt einen hat. Wenn nur überall dieſes treffende Wort Hofmanns und zwar auch bei ſeinen Freunden beherzigt würde. Aber nur zu gerne wird dem theologiſchen Gegner vorſchnell der Vorwurf des Unglaubens oder des falſchen Glaubens gemacht.

Der Unterſchied von Schleiermacher iſt eigentlich nur ein quantitativer, nicht ein ſpezifiſcher. Es kommt darin zum Ausdruck, daß hier von vornherein das religiöſe Objekt vorausgeſetzt und ins Subjekt hereingenommen wird, ſo daß ſich, wie ſchon öfters gezeigt, eine Gefahr der Heterodoxie daraus kaum ergab. Daß dieſes Prinzip aber auch inhaltlich ganz anderen Theologien Deckung gibt, ja konſequenterweiſe in der Tat jeglichem Subjektivismus die Türen öffnet, iſt kaum zu beſtreiten.

Eine ganz eigentümliche Anwendung dieſes Prinzips machte Frank in ſeinem Syſtem der chriſtlichen Gewißheit, zweifellos der originellſten Konzeption der ganzen Erlanger Theologie. Die Aufgabe, die ſich Frank darin ſetzte, will nach ſeiner eigenen Ausſage [3]), die Frage löſen, wie es denn geſchehe, daß es Leute gibt, welche dem Anſpruche Chriſti und der Apoſtel, man ſolle ihrem Worte glauben, Folge leiſten. Es handle ſich nur darum, die Wirkung des objektiven Momentes und Eindruckes zu verſtehen; darum ſei es ungereimt und kein Zeichen von Einſicht, in der

1) 1849, XVIII, S. 200. 2) 1849, XVIII, S. 202.
3) „Dogm. Studien", S. 56.

bekannten handfesten Manier das göttliche Wort oder das Hören desselben, oder irgendeine objektive Autorität, oder einen von außen kommenden Eindruck dem subjektiven Momente entgegenzusetzen. Freilich auf das objektive Kausalitätsverhältnis gesehen sind der dreieinige Gott, der gottmenschliche Erlöser, das göttliche Wort die vorangängigen Faktoren der Gewißheit, aber doch eben nur für die Gewißheit und von dem Augenblicke an, wo eine entsprechende Umgestaltung in dem Subjekte vorhanden ist. Von den immer zusammenhängenden beiden Hälften einer und derselben Christengewißheit, die nirgends in der Welt neben oder auseinander existieren, müsse man zunächst auf diejenige reflektieren, in welcher der unmittelbare Effekt der geschehenen Einwirkung, das die Gewißheit zunächst und unmittelbar Konstituierende gegeben ist. Es sei dies zwar eine Abstraktion, aber keine unberechtigte, sondern eine notwendige.

Seinen Gegner Ritschl glaubt Frank belehren zu müssen, daß der christliche Glaube mit Notwendigkeit die Realität dessen setze, was ihm auf Grund der Glaubenserfahrung erscheint, im anderen Falle sterbe er [1]). Doch betont er auch hier wieder das Recht seiner Methode, da die Theologie das Recht, Gott als reales Heilsprinzip zu setzen, ihn von aller Kreatur zu unterscheiden, ihn auf Grund seiner Wirksamkeit in seinem Wesen zu erfassen, nirgend anders woher nehmen könne, als aus der Erfahrung des Glaubens.

Wie Hofmann, so sagt auch Frank in seinem neuen System, die fundamentale Gewißheit des Christen ist die Gewißheit eines Tatbestandes. Diesen Tatbestand bestimmt er noch näher als Wiedergeburt und Bekehrung, die zugleich mit dem Prozesse ihres Werdens in der im System der Gewißheit gezeigten Weise dem Wiedergeborenen ihre Berechtigung und Notwendigkeit verbürgen [2]).

Im Sinne Franks sollte das System der Gewißheit nur dazu dienen, die Art der Vergewisserung und das Maß der Gewißheit der Welt des Glaubens zu zeigen, nicht dazu, sie zu finden, wozu nur das Wort allein befähigt sei, auch nicht zur Darstellung derselben nach ihrer

1) „Zur Theologie Ritschls", S. 59. 2) 1863, XLVI, S. 286.

eigenen Logik und Ordnung, was vielmehr das System der christlichen Wahrheit zu leisten habe. Gerade darin aber zeigt sich die Unhaltbarkeit und Mangelhaftigkeit des Unternehmens: Objekt und Subjekt finden keine wirkliche Verbindung zur Darstellung einer einheitlichen Dogmatik, sondern es sind zwei selbständige Bearbeitungen der Glaubensobjekte, die uns Frank bietet, die erste vom gläubigen Subjekt aus konstruiert, aber doch in Sorge wegen der Weite und Gefährlichkeit dieses Prinzips es ablehnend, von hier aus den Stoff der Dogmatik zu gewinnen, die zweite vom Objekte aus dargestellt, alle Ansprüche und Einwürfe des Glaubens als Quelle der christlichen Glaubenserkenntnis abwehrend mit dem Hinweise auf das andere System. So hat dort die Methode sich ausleben dürfen, ohne daß ihr für die Stoffauffindung irgendwelches Recht eingeräumt wird, und hier wird der Stoff unbefangen aus der Überlieferung genommen, ohne daß die Kontrolle des Glaubens noch weiter beachtet würde. Mit solchem halbherzigen Dualismus ist freilich das Problem der Glaubensaneignung des Offenbarungsgehaltes, der subjektiven Neuzeugung eines gegebenen Objektes kaum gelöst, welche Schwierigkeit des Problems auch von Frank empfunden wird [1]).

Frank glaubt eine genügende Lösung dieses Dilemmas in seinem System der Gewißheit darin zu bieten, daß durch Wiedergeburt und Bekehrung diejenige Stellung des menschlichen Subjektes zu dem Objekte der christlichen Heilswahrheit bewirkt werde, vermöge deren ersteres der Wahrheit sich vergewissert, eine Stellung, durch welche beides zu seinem Rechte komme, die allgemeine Forderung, daß alle Gewißheit subjektiv bedingt sei, die besondere, daß die natürliche Wahrheit nicht zur Norm der geoffenbarten erhoben werde. Diese von Frank vorgeschlagene Lösung hatte nun nach beiden Seiten Gegner; bald mußte er sich den Vorwurf des Subjektivismus, bald den des unkritischen Traditionalismus gefallen lassen, von denen ersterer ihm besonders schmerzlich war [2]). Noch deutlicher redet er darüber in der „Zeitschr. für Prot. und

1) 1863, XLVI, S. 275.
2) „Dogm. Stud.", S. 74.

Kirche“ [1]) und bezeichnet ſolche Beſchuldigung als „große Imbezillität.“

Aus den zwei Syſtemen Franks eines zu machen, das iſt die Aufgabe, das Subjektive zugleich als das in Wahrheit Objektive zu erweiſen. Daß der Inhalt der beiden Syſteme bei Frank ſo gut zuſammenſtimmt, beruht nicht, wie Frank meint, darauf, daß das in dem Syſtem der chriſtlichen Gewißheit Gefundene in dem Syſtem der chriſtlichen Wahrheit nun gleichſam aufgebaut werde, ſondern wie Kaftan [2]) mit Recht ſagt, darauf, daß der Inhalt des Syſtems der Wahrheit in dem Syſtem der Gewißheit vorausgeſetzt iſt. Ebenſo urteilt Gottſchick [3]). Daß die Dogmatik Franks mit der altproteſtantiſchen ſo gut zuſammenſtimmt, erklärt ſich daraus, daß Frank vorher in der Theologie der Konkordienformel, die er aufs eingehendſte durchdacht und kongenial dargeſtellt hat, den Ausdruck ſeines eigenen Glaubens und ſeiner Frömmigkeit gefunden hatte, oder vielleicht richtiger geſagt, daraus, daß die Theologie und Frömmigkeit der Konkordienformel die Schöpferin ſeines theologiſchen Denkens und religiöſen Glaubens geworden war. So ſagt Seeberg von ihm: „Chriſtus war ihm höchſte Autorität und die Quelle alles Lebens, aber den inwendig erlebten Chriſtus fand er wieder in der Schrift und in den Bekenntniſſen der Kirche.“

Trotzdem liegen im Syſtem der Gewißheit lehrreiche Fingerzeige und wertvolle Anregungen, ſo daß dieſes mit Recht als das bedeutſamſte Werk Franks und als eine wichtige Erſcheinung der neueren theologiſchen Literatur zu gelten hat; es kann gute Dienſte leiſten, wo es gilt, dem von dem reformatoriſch-evangeliſchen Glauben unzertrennlichen rechten Subjektivismus Bahn zu brechen. Ritſchls Einwände [4]) treffen zwar die Anlage der Frankſchen Dogmatik, laſſen aber einem richtig verſtandenen Subjektivismus völlig Raum. Seeberg ſagt in voller Übereinſtimmung mit Frank [5]): „Jedes Urteil über objektiv Seiendes iſt ſomit ſubjektiv

1) 1863, XLVI, S. 275.
2) Kaftan, Th. Lit.-Ztg. 1895, S. 191.
3) „Stud. u. Krit.“ 1874, S. 364. 4) „Rechtf. u. Verſ.“ I, S. 49.
5) „Die Grundwahrheiten der chriſtl. Religion“ S. 36.

begründet in uns selbst. ... Der Inhalt kommt uns von außen, wir kommen zur Erkenntnis von innen her." Für die Aneignung dieser in der Philosophie schon länger durchgedrungenen Erkenntnis seitens der Theologie hat Frank nicht erfolglos gearbeitet, und bewegt sich in dieser Hinsicht in den Bahnen, die Schleiermacher eröffnet hat.

Die besondere Art der Frankschen Gewißheit bedingte eine ganz besondere Fassung der apologetischen Aufgabe, wobei völlig deutlich wird, daß dieselbe das Objektive im Subjektiven nicht erreicht hat, im Grunde vielmehr auf das erstere verzichtet. Die Vergewisserung gilt nämlich nur für das die christliche Erfahrung schon besitzende Subjekt, den anderen gegenüber bleibt sie wirkungslos. Die Absicht, empfängliche Nichtchristen zur Gewißheit des Glaubens zu führen, weist Frank weit von sich [1]). Welche eigentümliche Apologetik, die denen, die sie schon besitzen, nachträglich die Wahrheit beweist, aber bei denen versagt, die sie nötig hätten! Ob das wirklich im Interesse der Erhabenheit christlicher Offenbarung über die natürliche Erfahrung notwendig ist? Man muß sich die apologetische Beweisführung recht armselig-logisch und einseitig-dialektisch vorstellen, um aus ihrer Unverträglichkeit mit dem Wesen des Christentums einen Glaubenssatz machen zu können. Nicht nur vor der Ethik, sondern auch vor der Philosophie soll das Christentum bestehen können, nicht nur in den Fragen der Lebensweisheit, sondern auch der Weltanschauung muß es seine Überlegenheit offenbaren, nicht nur in den Beweisen der Kraft, sondern auch des Geistes findet es seine Bewährung; nicht isolieren kann es sich im großen Gesamtgeistesleben, sondern gerade hier muß es zeigen, daß es der Sieg ist, der die Welt überwindet. Ganz so einseitig hat es freilich auch Frank nicht gemeint, wenigstens nicht im Ausbau des Systems; es wird hier vielmehr der entgegengesetzten ursprünglichen Absicht zum Trotz dennoch die wahre Aufgabe universaler Apologetik in Angriff genommen, wenn die Inferiorität der anderen, unchristlichen Anschauungen behauptet und vom Christentum aus verständlich zu

1) „Dogm. Studien", S. 65.

machen gesucht wird. Warum sollen diese Darlegungen Franks, in denen vielseitiges Wissen und energische Gedankenführung sich verbinden, nicht auch auf empfängliche Nichtchristen Eindruck machen können oder dürfen? Es würde kaum etwas schaden, wenn die natürliche Gewißheit und die allgemeine Weltansicht von Anfang an etwas mehr gehört und nicht nur ungehört verurteilt würden, nicht von vornherein als Feind, sondern auch nach ihrer ewigen und ebenfalls göttlichen Seite geachtet würden. Frank ist es darum zu tun, daß niemals die Superiorität und in sich ruhende Selbständigkeit der christlichen Wahrheit preisgegeben und die Anerkennung derselben abhängig gemacht werde von ihrer Zusammenstimmung mit der natürlichen Gewißheit. Er gibt zu [1]), daß die natürliche Gewißheit in dem Prozeß der Vergewisserung des christlichen Glaubens nicht nur eine partielle Rektifizierung und Abrogation, sondern auch eine partielle Bestätigung finde. So ist es also schließlich doch nur ein methodischer, kein sachlicher Gegensatz, in dem Frank zur üblichen Apologetik sich befindet; denn es ist dasselbe Resultat, wenn ich vom überlegenen Wert des Christentums ausgehend, andere Welt- und Lebensbetrachtungen für minderwertig erkläre, oder wenn ich von letzteren ausgehend zeige, daß sie nicht genügen können, vielmehr nur im Christentum ein Finden zu ihrem Suchen, eine Antwort auf ihr Fragen erlangen können.

Frank hat gewiß recht, wenn er das Christentum nicht nach außerchristlichen Maßstäben richten lassen will, aber Luthard hat auch recht, wenn er sagt [2]): „Will man einen Gegner wirklich überwinden, so muß man ihn auf dem Boden seiner Kraft aufsuchen und hier ihm seine Schwächen zeigen. Auch [3]) unsere Zukunft würde der Untergang sein, wie am Ausgang der römischen Hochkultur, wenn es nicht gelingt, das Christentum zur Macht auch des modernen Lebens zu machen. Wer ein Herz für sein Geschlecht und sein Volk hat, der wird suchen, Brücken zu schlagen, damit Jesus Christus einen Zugang wieder zu den Herzen unseres

1) 1863, XLVI, S. 280.
2) 1865, L, S. 141. 3) A. a. O. S. 149.

Geschlechts, und die Geister unserer Tage wieder einen Zugang zu Jesus Christus finden."

Auch Harleß [1]) denkt nicht anders, der überhaupt eine für die Lichtseiten auch der natürlichen Welt empfängliche und aufgeschlossene Natur gewesen ist.

Frank beruft sich für seinen Gegensatz zur natürlichen Wahrheit auf Paskal, nach dem nur von ihrer Unzureichendheit, Ungewißheit und ihrem Widerspruche aus die Brücke zur christlichen Wahrheit geschlagen werden könne. Verstand es doch sonst die Erlanger Theologie so gut, durch Vermittlung der Logos-Idee das Erlösungsproblem mit dem Weltproblem zu verbinden, so daß Thomasius die welterlösende Tätigkeit das Zentrum der welterhaltenden und weltregierenden nennen kann. Und Frank versteht es vorzüglich, Fortschritte der natürlichen Welterkenntnis anzuerkennen und für die christliche Wahrheit auszunützen, z. B. die Statistik, auch die Darwinsche Entwicklungslehre. [2]) Warum soll denn nicht auch im Großen die allgemeine ewige Weltwahrheit und Weltordnung fähig sein, den Christenglauben unangetastet in sich einzuordnen? Hat hier nicht in der Tat Frank kantischem Einflusse — Verzicht auf metaphysische Gesamterkenntnis — zu sehr nachgegeben, obwohl nicht zu leugnen ist, daß auch starke biblisch-evangelische Motive in die Richtung der kantischen Trennung von Glauben und Wissen weisen? Jedenfalls findet Frank für seine isolierte, selbstgenugsame Apologetik Ritschls Beifall nicht, aber ebensowenig den Stählins. Ritschl [3]) sieht eine partikularistische, sektenhafte Mitgift dieser Richtung einerseits in der Gleichgültigkeit oder der Abneigung gegen die weltliche Literatur, welche der geistige Inhalt der allgemeinen Bildung jener Epoche war, anderseits in der Abweisung der Ansprüche, welche die Vernunft an die Theologie stellt, damit dieselbe sich als Wissenschaft ausweise.

Auch hier steht Stählin gegen Frank auf Ritschls Seite, wie seine höchst beachtenswerten Ausführungen in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche beweisen [4]), „die Pistis drängt ihrer

1) 1862, XLIV. 2) 1864, XLIX, S. 238.
3) „Rechtf. und Vers." I, S. 551. 4) 1876, LXXI, S. 77.

Stellung nach zur Gnosis, und es ist ein Bedürfnis des denkenden Geistes, das, was ihm in unmittelbarem Glaubensbesitz gegeben ist, auch in der Form einer mit dem gesamten Weltdasein vermittelten Erkenntnis zu haben. . . . Die Einheit von Schöpfung und Erlösung, die Einheit des lumen naturae mit dem lumen gratiae, das ist der letzte und eigentliche Gegenstand aller Apologetik. . . . Jene Einheit leugnen heißt alle Apologetik gegenstandslos machen. . . . Wenn aus allen Regionen menschlichen Geistes die Pfeile gegen das Christentum gerichtet werden, so vermag solchem universalen Andrange nur die universalste Verteidigung zu widerstehen. Und [1]) wenn die Philosophie das Christentum in dem allgemeinen geschichtlichen und metaphysischen Zusammenhang der Dinge verständlich zu machen sucht, so ist dies an sich selbst so wenig eine Entleerung und Entwertung der Heilswahrheit als der Apostel Paulus, der erste und größte Apologet des Christentums, wenn er in der Rede, die er vor den Atheniensern hielt, dem Christentum seine Stelle im großen Zusammenhang der Geschichte angewiesen hat, dadurch das Kreuz Christi mit hohen Worten entleert hat."

Wie sollte auch mit solch zaghafter Apologetik der großen Aufgabe des Christentums als weltbeherrschender, weltverklärender Geistesmacht gedient sein! Verteidiger und Vertreter des christlichen Glaubens zu sein, ist wie zu allen Zeiten, so erst recht heutzutage keine leichte Sache; von einem isolierten Winkelchristentum aus wird es schwerlich gelingen, sondern nur dann, wenn die Apologeten des Christentums auch an Universalität des Wissens und Gründlichkeit der Bildung hinter niemand zurückstehen. [2]) Wenn die Bekehrung sich auch hauptsächlich in der ethischen Sphäre abspielt, so doch nicht in dieser allein; wenn auch mit Recht die Willenssphäre im Vordergrunde steht, so ist die Erkenntnissphäre, die intellektuelle Seite des Menschen zum mindesten auch noch vorhanden, und eine so umfassende Sinnesänderung, ein so tiefgreifender Frontwechsel wie es der christliche

1) A. a. O. S. 85.
2) 1870, LIX, S. 6.

Glaube ist, darf den Intellekt als Bundesgenossen nicht verachten, kann ihn vielmehr gar nicht entbehren. Das Credo quia absurdum ist doch mehr eine Paradoxie als eine Wahrheit. Es wäre ja nur wieder eine neue Fahrt in außer Verwendung gekommenen, kantischen Geleisen, wollte man in der jeweiligen religiösen Erkenntnis nichts anderes als nur eine Spiegelung des inneren Erlebnisses, eine bloße Folgeerscheinung des sittlichen Zustandes, nicht eine selbständige Provinz sehen. Franks Theologie ist in dieser Hinsicht gewiß einwandsfrei, eben darum aber sollte seine Apologetik auch mehr Mut und Vertrauen zum „Kampf um die Weltanschauung" haben. Auch ist es sicher richtig, daß in so schroffer Weise zwischen Gläubigen, für welche Frank seine Apologetik geschrieben hat, und Ungläubigen, für die sie nicht da ist, gar nicht geschieden werden kann, wogegen sich auch Stählin entschieden wendet. [1])

Frank ist der Meinung mit den Gedanken seines Systems ganz innerhalb der ureigensten Gedankenwelt des Christentums zu bleiben und jede philosophische Einmischung ausgeschlossen zu haben. Er findet, daß in dem christlichen Glauben eine geschlossene Weltanschauung gerade hinsichtlich der prinzipiellen philosophischen Fragen enthalten ist, welche der Christ nicht von außerchristlicher Spekulation zu Lehen trägt, wohl aber sich genötigt sieht, auf sein gesamtes menschliches Leben und Denken zu übertragen. [2])

Für den christlichen Glauben an sich mag dies wohl gelten; ob auch für die Franksche Glaubenslehre? Er hat das alte Dogma im wesentlichen sich angeeignet, in welchem man seit Harnacks Dogmengeschichte den bedeutenden Einschlag griechischen Geistes nicht mehr übersehen kann. Darum verhält es sich doch wohl so, daß bei Frank eine alte verkappte Philosophie, die mit dem Christentum verwachsen ist, an der Stelle steht, wo wir lieber eine anders fundierte neue Philosophie sehen würden, da ja anscheinend ohne solche das Christentum oder wenigstens die christliche Theologie nicht bestehen kann. Möchte ihr wenigstens der

1) 1876, LXXI, S. 78.
2) „Über die Lebensmacht der Gnadenmittel", S. 14.

Vorwurf der Engherzigkeit nicht mit Recht gemacht werden können, den Wundt erhebt.[1]) „Was uns bei Kunst und Wissenschaft als selbstverständlich gilt, die Anpassung der Auffassung an die Bildungsstufe des einzelnen, das gilt für viele immer noch auf dem Boden der Religion als ausgeschlossen. Sie soll nicht blos in den sittlichen Grundideen, von denen sie getragen ist, sondern auch in der besonderen Gestaltung, die diesen Ideen gegeben werden kann, für alle die nämliche, ja sie soll für den heutigen Menschen noch die nämliche sein, die sie vor Jahrhunderten für unsere Voreltern gewesen. Man ist der engherzigen Meinung, die Religion könne verlieren, wenn sich ihre Ideen mit der Erweiterung des geistigen Gesichtskreises ihrerseits erweitern und vertiefen."

5. Die Kirche (Hierarchismus).

Auf den theoretischen Ausbau des Artikels von der Kirche hat die Erlanger Theologie viel Arbeit und Kraft verwendet, und war sich der Notwendigkeit, einen klaren Begriff der Kirche zu gewinnen, als eines dringenden Anliegens stets bewußt. Die Kirche ist ihr gut reformatorisch nicht eine äußerliche Institution, sondern „irdische Stätte der göttlichen Gnadenoffenbarung, Ordnung des Geistes, der Freiheit, sichtbarer Träger und Vermittler des unsichtbaren Lebens, das allein aus Gott in Christo kommt".[2]) Als Grundlagen für den Kirchenbegriff und als maßgebende Norm wurden immer die Bekenntnisschriften, insbesondere Artikel VII der Conf. Aug. festgehalten.

Auf diesem Grunde hat sie auch in der kirchlichen Praxis Stellung genommen und in ihm ein Bollwerk gefunden gegen alle Unionsversuche einerseits, aber auch anderseits gegen alle donatistischen Separationsversuche, wie sie auch der bayerischen Kirche eine Zeitlang drohten. Abgesehen von dem latent oder offen zu jeder Zeit vorhandenen, gewissermaßen eine gesunde Reaktion bildenden Protest gegen alles bureaukratische Wesen in geistlichen Angelegenheiten, die als „widerliches Unwesen" bezeichnet werden, handelte es sich um die schon früher erwähnte Löhesche Krisis, in welcher

1) Wundt, Ethik, S. 616. 2) 1845, IX, S. 51.

zeitweilig katholisierende Tendenzen das Übergewicht zu erlangen schienen. Ihnen wird mit Recht ernsthaft ins Gewissen geredet.[1])

So hat sich die bayerische Landeskirche zu einer lutherischen Konfessionskirche entwickelt, die auch den Kampf gegen den alten römischen Feind tapfer und rühmlich führte. Man hat heute ganz besonders in Bayern Anlaß, an jene Zeiten des Ministeriums Abel zu denken, in denen Harleß der Vorkämpfer des ganzen deutschen Protestantismus gegen ultramontane Anmaßung war, Zeiten, die scheinbar eine fröhliche Auferstehung feiern möchten. Harleß würde wohl ebenfalls Nachfolger finden, davor braucht uns nicht bange zu sein. Aus der Polemik der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche gegen die Angriffe der historisch-politischen Blätter, und aus ihren Antworten auf die Lutherhetze vor mehr als 50 Jahren läßt sich auch für die heutigen Kämpfe noch manches starke Rüstzeug, und scharfe Waffen gegen die vielköpfige Hydra Roms gewinnen. Manches klingt wie wenn es heute geschrieben wäre. „Noch nie ist der Katholizismus unserer Kirche mit solchem Trotze, ja man kann sagen, mit solchem Hohne entgegengetreten wie in unsern Tagen.“ [2]) Sehr skeptisch war man über die Aussichten eines künftigen konfessionellen Friedens [3]), und die Zukunft hat diesem Mißtrauen bis heute Recht gegeben. Es würde wahrlich auch heute manchem Norddeutschen nur gut sein, wenn er sich zur Selbsterkenntnis seines Landsmannes von 1845 durchringen würde. „Wir [4]) Norddeutschen kennen den Katholizismus fast nur aus Büchern, wie von Hörensagen, und so ist er uns ein verblichenes Abstraktum, ein abgezogener Begriff.“ An Gelegenheiten, ihn als harte Realität kennen zu lernen, hat es freilich seitdem auch für Norddeutschland nicht gefehlt.

Wie wahr ist es geworden, was prophetisch vor Beginn der heute kulminierenden Hochflut des Papsttums dort zu lesen ist [5]): „Das Papsttum, wie hart es auch zu Boden fallen mag, wird wieder erstehen, vielleicht mächtiger als zuvor; denn es hat noch

1) 1845, IX, S. 123; vgl. 1852, XXIII, S. 134.
2) 1845, X, S. 73. 3) 1845, XXIX, S. 116.
4) A. a. O. S. 145. 5) 1861, XLI, S. 39.

eine große Zukunft, bis es zum Vollmaße seines antichristlichen Wesens gelangt."

Obwohl die Bekenntnisse nicht buchstäblich verpflichtend genommen werden sollten, verdanken sie das hohe Ansehen, das sie in der bayerischen Kirche stets hatten, doch in erster Linie der Erlanger bekenntnistreuen Theologie; sie erhielten einen gewissen character indelebilis, der mit ihrer tatsächlichen Ungekanntheit nicht nur unter den gebildeten und ungebildeten Laien, sondern selbst unter Theologen seltsam kontrastiert.

Gegen alle theologischen Versuche, die über die Bekenntnisse der Reformation irgend wie hinausgingen, — z. B. den Protestanten-Verein, die Anfänge der Ritschlschen Theologie — hatte die Erlanger Theologie eine sich immer gleich bleibende Abneigung, und diesen konservativen Zug hat sie der von ihr beeinflußten Kirche nachhaltig eingeprägt. So mußte sie sich auch von der einen Seite den Vorwurf hochkirchlicher Bestrebungen gefallen lassen, und ging anderen hierarchisch den Charakter des Amtes betonenden Kreisen doch nicht weit genug. So schien sie die rechte Mitte einzuhalten, und doch — wenn man die ganze Schwierigkeit des evangelischen Kirchenbegriffs bedenkt, dessen Misere schon durch die, nicht prinzipiellen Notwendigkeiten, sondern zufälligen Motiven und Opportunitätsgründen folgende, uranfängliche Verquickung mit dem Staat und der weltlichen Obrigkeit begann, und der auch im Artikel VII der Conf. Aug. kaum eine genügende dogmatische Grundlegung gefunden hat, wird man es verfrüht halten, von einer rechten Mitte reden zu wollen, da das ganze Problem weder praktisch bereits nach allen Seiten erprobt, noch theoretisch nach allen Richtungen durchdacht ist. Schon vor 60 Jahren hatte man das Gefühl [1]), daß die bisher vernachlässigte Entwicklung der protestantischen Kirche nun zur Tagesordnung gekommen sei. Aber noch heute steht das Problem in ungelöster Schwierigkeit auf der Tagesordnung, wie die kirchenpolitischen Artikel aller Kirchenblätter, durch Besonnenheit und volles Bewußtsein der ernsten und schwierigen Lage ausgezeichnet die der „Christlichen

1) 1845, X, S. 5.

Welt“ beweisen. Auch in dem Korrespondenzblatt für die evangelischen Geistlichen Bayerns will die Kirchenfrage nicht mehr zur Ruhe kommen. Auf dem rechten Wege war die Erlanger Theologie im Anschluß an reformatorische Ideen zweifellos, wenn anders es sich darum handelt [1]), die kirchliche Gemeinschaft als eine dem einzelnen Gläubigen über- und vorgeordnete Realität festzuhalten, zugleich aber dieselbe durchaus als Glaubensobjekt zu begreifen und von aller hierarchischen Depotenzierung und institutionellen Entleerung zu erlösen.

Mit Recht hat die Erlanger Theologie immer an dem ökumenischen Charakter der Reformation festgehalten und aus diesem Grunde der Auffassung des Luthertums als spezifisch deutschen Christentums und ebenso den Bestrebungen um eine deutsche Nationalkirche widerstrebt. [2]) Wenn diese Abneigung aber sogar gegen den Zusammenschluß der deutschen Landeskirchen aufgeboten wird, so ist sehr zu bedenken, ob dies nicht der sicherste Weg ist, um aus dem ökumenischen evangelischen Christentum ein partikularistisches Luthertum zu machen. Eine noch viel weiter gehende Einigung derselben wäre dringend notwendig und würde die dogmatischen Befürchtungen, die man mit dem Gedanken einer Nationalkirche verband, nicht heraufzubeschwören brauchen, da eine solche Einigung mit Dogmatik ja nichts zu tun zu haben braucht.

Über das Verhältnis von Staat und Kirche, Staat und Christentum hören wir sehr verschiedene Meinungen. Harleß, noch mehr Stählin, halten den christlichen Staat für möglich und notwendig. Während wir einerseits hören: es gibt nur einen Einwand gegen den christlichen Staat, das ist die Leugnung des Christentums selbst [3]), dem Stählin zustimmt [4]), ist die gegenteilige Ansicht Franks aus seinem System der christlichen Sittlichkeit bekannt. (Schluß folgt.)

---

1) „Korresp.-Blatt.“ 1905, Nr. 15: Pöhlmann, Über kommunistische und separatistische Frömmigkeit.

2) Frank, Über die Lebensmacht der Gnadenmittel, S. 37.

3) 1858, XXXV, S. 277. 4) 1876, LXXI, S. 134.

5.

Katechismusstudien. [1])

Von

Pastor Lic. Otto Albrecht in Naumburg a. S.

II. Handschriftliches zum Kleinen Lutherschen Katechismus.

Die Abschrift der Tafeldrucke im Jenaer Codex Bos. q. 25ª.

Übersicht. 1. Einleitung. Die Verwertung des Codex seit seiner Wiederauffindung.

2. Abdruck des darin enthaltenen Katechismustextes.

3. Untersuchung dieses Textes: a) Nachweis, daß hier eine Abschrift von Katechismustafeln aufbewahrt ist. b) Nachweis, daß Mich. Stiefel die Abschrift (ca. 1530) gefertigt. c) Das Maß der Genauigkeit seines Abschreibens deutscher Druckvorlagen, geprüft an zwei sicheren Beispielen. d) Folgerungen daraus für den Wert und Minderwert seiner Abschrift der verlorenen gedruckten Katechismustafeln bezüglich ihres Umfanges und ihrer Beschaffenheit im allgemeinen sowie mit Bezug auf einzelne Lesarten.

Im Jahrgang 1894, S. 374 ff. dieser Zeitschrift — und gleichzeitig in der Zeitschr. für Kirchengesch. 1894, S. 600 ff. — hat D. Buchwald über seine wertvollen Jenaer Lutherfunde berichtet, dabei auch auf S. 390 f. den Band Bos. q. 25ª der Rörerschen Sammlung kurz charakterisiert und bemerkt: „Ein ebendaselbst befindliches Manuskript des Kleinen Katechismus wird eine eingehende Sonderuntersuchung erfordern." Diese soll hier dargeboten werden.

Zunächst ein paar Vorbemerkungen über die bisherige Verwertung dieses wichtigen Handschriftenbandes seit seiner Wiederauffindung im Jahre 1893. Nur die Weimarer Lutherausgabe kommt dabei in Betracht, und zwar an folgenden Stellen. Zuerst im 9. Band (1893), S. 770 ff. in den Einzelnachträgen

1) Vgl. oben S. 71 ff.

zum 1. Bd., ſpeziell zu den Asterisci adv. Obeliscos Eckii, mit dem Nachweis, daß die Handſchrift Bos. q. 25ª als Vorlage für den älteſten Druck dieſer Schrift — in dieſem Falle war das die lateiniſche Wittenberger Geſamtausgabe — gedient hat. Ferner in Bd. 9, S. 787 f. in den Nachträgen zu Bd. 2, und zwar zur Appellatio a Cajetano ad Papam, wobei des Abſchreibers „Sach- und Sprachverſtändnis“ gelobt wird, dann zu Luthers Vorwort zur Disputatio et excusatio adversus criminationes D. Joh. Eccii, wo ihm „eigenmächtige Änderungen“ vorgeworfen werden (9, S. 789). Ebenda in den Nachträgen zu Bd. 6, nämlich zum Sermon vom Wucher (9, 798) und zur Verklärung etlicher Artikel im Sermon von dem heiligen Sakrament (9, 799); an beiden Stellen wird über die Eigenart der Abſchriften nichts bemerkt. — Danach in Bd. 11 (1900), S. 464 ff. beim Traktat Von zweierlei Menſchen, wie ſie ſich in dem Glauben halten ſollen und was der ſei; die Handſchrift — ſo wird hier geurteilt — ſei eine Bearbeitung, die mit großer Willkür die gedruckte Vorlage ändere. — Sodann in Bd. 10^{III} (1905), S. LV f. wird der als codex Stifelii bezeichnete Band kurz charakteriſiert; S. LVII—LXII wird daraus das Bruchſtück der acht Faſtenſermone vom Jahre 1522, als urſprünglicher Entwurf Luthers beurteilt, abgedruckt mit dem Nachweis, daß die Handſchrift, zum Zweck des Abdrucks in der Jenaer Ausgabe durchkorrigiert, der Urſchrift am nächſten ſtehe (vgl. S. LXIII—LXVIII). Auf S. CLXV iſt beim Erfurter Sermon vom Kreuz und Leiden vom Jahre 1522 noch einmal der Codex erwähnt mit der Behauptung, die Handſchrift ſei eine Abſchrift des Druckes D; das iſt aber, wie wir ſehen werden, ein Irrtum. — Endlich hat Bd. 32 (1906), S. XI—XIII eine nähere, doch nicht erſchöpfende Inhaltsüberſicht gebracht; unentſchieden wird hier noch gelaſſen, ob die in anderen Jenaer Codices vorkommende Bezeichnung unſeres cod. Bos. q. 25ª als liber Stifelij den Mich. Stieſel als Schreiber oder nur als erſten Beſitzer meine. Dann werden auf S. XLVII—IL und S. LIX zwei Predigten vom Jahre 1530, die auf Oſtern von Maria Magdalena über Joh. 20 und die Michaelispredigt von den Engeln, näher unterſucht, von letz-

terer ſind im Anhang S. 553—555 noch einige Abſchnitte nach der Handſchrift wörtlich abgedruckt; das Urteil des Herausgebers lautet ſchließlich dahin, daß dieſe beiden Predigthandſchriften freie Bearbeitungen von Drucken ſeien.

Aus alledem iſt erſichtlich, daß die Beurteilung der im cod. Bos. q. 25ª vereinigten Stücke, die ſehr verſchiedenen Wert haben, beſondere Schwierigkeiten bereitet, und daß die Unterſuchung der Katechismusabſchrift, der wir uns jetzt zuwenden, ſehr bedachtſam geführt werden muß.

Zunächſt drucken wir den Text nach Blatt 247ª—254ª und 259ª—261ᵇ vollſtändig und möglichſt genau, Zeile für Zeile ab, unter Beibehaltung der Interpunktion und der Abkürzungen. Die Lesarten (Schreibberichtigungen, Marginalien uſw.) werden unter dem Text notiert. Das Gemiſch von Antiqua und Fraktur, das die Handſchrift bietet, geben wir in Fraktur. Fehlende I-Punkte werden ignoriert. Nicht immer konnte mit Sicherheit entſchieden werden, ob manche Buchſtaben als große oder kleine, ob hie und da Wörter als getrennte oder als in eins geſchriebene gelten ſollten, und dergleichen.

A. Abdruck des Textes.

[247] Die zehē gebot wie ſye ain hauß-
uatter ſeinem geſind eynfeltigklich
fyrhalten ſoll. Mar: Luther:

Das erſt
Du ſolt nit ander götter haben
Was iſt das? Antwort.
Wier ſöllen Got vber alle ding fürchtē liebē vnd vertrawen

Das ander
Du ſolt den namen deines gottes nicht vnnutzlich
füren
was iſt das? Antwort.
Wier ſöllen got fürchtē vnd liebē, das wier bey ſeinem namē

[247] Über Z. 1 steht von anderer Hand Der Deudſch klein Catechiſmus ‖ D. M. L. ‖. 5 am Rande die Zahl 1. 9 am Rande die Zahl 2.

nit flůchē, ſchwerē, zaubern, liegē oder triegen, ſondern den ſelbigē jn allen nöten Anrůffen Beten lobē vnd danckē.

Das dritt
Du ſolt den feyrtag heyligen.
was jſt das? Antwort.
Wier ſöllen got förchten vnd liebē das wier die predig vnd ſein wort nicht verachten ſondern das ſelbig heylig haltē gern hörē vnd lernen.

Das vierd
Du ſolt deinen vatter vnd deine můtter eeren
Was jſt das? Antwort.
Wier ſöllen Got förchten vnd liebē das wier vnſern eltern vnd herrē nicht verachtē noch erzörnē ſonder ſye jn eerē
[247b] halten jnen dienē gehorchē, ſye lieb vnd werd haben

Das fünffte
Du ſolt nit tödten
was jſt das? Antwort.
Wier ſöllē Got förchten vnd lieben das wier vnſern nechſtē an ſeinem leyb keynen ſchadē noch layd thůn ſondern jm helffen vnd jn fördern jn allen leybs nöten.

Das ſechſt
Du ſolt nit eebrechen
was jſt das? Antwort
Wier ſöllen got förchtē vnd lieben das wier keuſch vnd zuchtig lebē jn worten vnd werckē vnd eyn yeklicher ſein gemahel lieben vnd eeren.

Das ſibēd
Du ſolt nit ſtelen
was jſt das? Antwort
Wier ſöllen got fürchten vnd lieben das wier vnſers nechſtē gelt oder gůt nit nemē, noch mit falſcher war oder handel an uns bringē ſondern jm ſein gůt vnd narūg helffen beſſern vnd behůten.

---

16 am Rande die Zahl 3. 22 am Rande die Zahl 4.

[247b] 3 am Rande die Zahl 5. 8 nach vnſern steht eltern durchgestrichen. 9 am Rande die Zahl 6. 15 am Rande die Zahl 7. 18 nach oder steht hand durchgestrichen.

Das acht
Du ſolt nit falſch zeugnis reden wider deinen nechſtē
was iſt das? Antwort.
[248] Wier ſöllen Got förchten vnd lieben das wier vnſern nechſtē nit falſchlich beliegē verrattē afftèreden oder böſen leümūd machen, ſondern ſöllen jn entſchuldigen vnd gůts von jm reden vnd alles zum beſten keeren

Das neund
Du ſolt nit begerē deines nechſten hauß.
was iſt das? Antwort.
Wier ſöllen Got förchten vnd lieben das wier vnſerm nechſtē nicht mit liſt nach ſeinem erb oder hauß ſteen vnd mit eynē ſchein deß rechtens an vns bringē ꝛc̄ ſonder jm das ſelbig zubehalten forderlich vnd dienſtlich ſein.

Das zehend
Du ſolt nit begerē deines nechſtē weyb, knecht, magd vihe oder was ſein iſt
was iſt das? Antwort.
Wier ſöllen Got fürchten vnd liebē das wier vnſerm nechſtē nicht ſein weyb geſünd oder vihe abſpannē abdringē oder abwendig machen, ſondern die ſelbigen anhalten das ſye bleybē vnd thůn was ſye ſchuldig ſind

Was ſaget nu got von diſen gebotten allen?
Antwort.
Jch der hêr dein got bin eyn eyfferiger got, der vber die, ſo mich haſſen, die ſünd der vetter heymſůcht an den kind
[248b] ern bis jns dritt vnd vierd glid. Aber denen ſo mich lieben vnd mein gebot haltē thů jch wol jn tauſend glid.
was iſt das. Antwort.
Got dreüwet zu ſtraffen alle die diſe gebot vbertretē, darūb ſöllen wier vns fürchtē vor ſeinem zorn vnd nicht wider

22 am Rande die Zahl 8.

[248] 6 vor hauſz steht weyb durchgestrichen. 6 am Rande die Zahl 9. 13 am Rande die Zahl 10. 16 vor vnd ist ein vnd durchgestrichen.

23 nach Jch ist dein durchgestrichen.

[248b] 5 nach fürchtē ist ſe durchgestrichen.

ſolche gebot thůn. Er verheyſſet aber gnad vnd alles gůtt allen die ſollche gebot halten, darūb ſöllen wier jn auch liebē vnd jm vertrauwē vnd gern thůn nach ſeinen gebotten.

[249] Der glaub wie ain haußvatter den ſeynem geſynd auffs eynfeltigſt fürhalten ſoll. Mar: Luth:

Der erſt artickel von der ſchöpffung

Ich glaub an got den vatter almechtigen ſchöpffer hymels vnd der erden.

Was jſt das? Antwort.

Ich glaub das mich got geſchaffen hatt ſampt allen creaturen, mier leyb vnd ſeel, aūgen oren vnd alle gelider, vernufft vnd alle ſynn gegeben hat vnd noch erhelt, darzů kleyder vnd ſchůch eſſen vnd trinckē, hauß vnd hoff, weyb vnd kind, acker, vihe vnd alle gůter mit aller noturfft vnd narūg deß leybs vnd lebens reychlich vnd teglich verſorget, wider alle farlicheyt beſchirmet vnd vor allem vbel behůt vnd bewaret vnd das alles auß lauter veterlicher gōtlicher gůtte vnd barmhertzigkeyt on alle mein verdienſt vnd wirdigkeyt deß alles ich jm zu danckē vnd zu loben vnd dar für zu dienē vnd gehorſam zu ſein ſchuldig bin. Das jſt gwiß lich war.

Der ander artickel vō dē erlöſūg.

Vnd an jeſuz Chriſtū ſeynē aynigen ſon vnſern heren der entpfangē jſt vom heyligengeyſt geboren von der jūckfrowen Maria, gelitten vnder pontio pylato gecreutz
[249b] igt geſtōbē vnd begrabē Nider gefarē zur hellē Am dritten tag aufferſtanden von den todtē. Auffgefarē gen himel, Sitzend zur rechtē gottes deß almechtigē vatters Von dannen er komen wiert zu richtē die lebēdigē vnd die todtē

was jſt das? Antwort.

Ich glaub das jeſus Chriſtus warhafftiger got vom vatter jn ewigkeyt geboren vnd auch warhafftiger menſch von dē jūckfrowen Maria geborn ſey mein herr der mich verlornē

---

8 Der Rest der Seite, fast dreiviertel, ist leer.

[249] 4 am Rande die Zahl 1.

20 am Rande die Zahl 2.

vnd verdamptē menſchē erlöſet hat erworbē gewonnen,
vnd von allen ſünden, vom tod vnd von der gwalt deß teuf
fels nicht mit gold oder ſilber ſonder mit ſeynē heyligen
theuren blůt vnd mit ſeinem vnſchuldigē leydē vnd ſter
bē, auff das jch ſein eygen ſey vnd jn ſeynem reych vnder
jm leb vnd jm dieńe jn ewiger gerechtikeyt vnſchuld
vnd ſeligkeyt, gleych wie er jſt aufferſtādē vom tod lebet
vnd regiert jn ewigkeyt, Das jſt gewißlich war.

Der dritt artickel von der heyligūg

Jch glaub an den heyligē geyſt eyn heylige Chriſtliche kirchē
die gemayne der heyligen vergebūg der ſünden aufferſtehūg
deß fleyſches vnd eyn ewigs leben. Amen.

Was jſt das? Antwort.

Jch glaub das jch nicht auß eygner vernünfft noch krafft an
jeſum Chriſt meynen herrē glaubē oder zů jm kumen kan
ſonder der heylig geyſt hatt mich durchs Euāgelion berůffē
[250] mit ſeynen gaben erleuchtet, jm rechten glaubē geheyliget
vnd erhalten gleych wie er die gantzen Chriſtēheyt auff erdē
berůfft ſamlet erleucht heyliget vnd bey jeſu Chrō erhelt jm
rechten eynigē glauben Jn welcher Chriſtenheyt er mier vnd
allen gleubigen teglich alle ſünd reychlich vergibt vnd am jūg
ſtē tag mich vnd alle todten aufferwecken wiert vnd mier
ſampt allen gleubigen jn Chrō ain ewigs leben gebē wiert
Das jſt gwißlich war.

[250b] Das vatter vnſer wie ain
haußvatter das ſelbig ſeinē
ſind auffs eynfeltigſt für-
halten ſoll. Mar: Luthē.

Die erſt bitte.

Geheyliget werd dein nam.

Was jſt das? Antwort

Gottes nam jſt zwar an jm ſelbs heylig, aber wier bittē jn

[249b] 17 am Rande die Zahl 3.

[250] 1 gaben steht über der Zeile, darunter ist in der Zeile gnaden durchgestrichen. 8 der Rest der Seite ist leer.

[250b] 6 am Rande die Zahl .1.

disem gebet das er bey vns auch heylig werde.

Wie geschicht das? Antwort.

Wa das wort Gottes lauter vnd reyn geleeret wiert vnd wier auch heylig als die kinder Gottes darnach lebē. Dar zů hilff vns lieber vatter jm himel. Wer aber anders leeret vnd lebet den das wort gottes leeret der entheyliget vnder vns den na men gottes da behůt vns vor hymlischer vatter.

Die ander bitt

Dein reych kōme

was jst das? Antwort

Gottes reych kūpt wol on vnser gebet von jm selbs. Aber wier bitten jn disem gebet das es auch zů vns kūme.

Wie geschicht das? Antwort

Wen der hymēlisch vatter vns seynen heyligē geyst gibt das wier seynem heyligē wort dürch sein guad glauben vnd gōtlich leben hie zeytlich vnd dort ewiglichen.

[251] Die dritt bitt

Dein will geschech wie jm hymel

also auch auff erden

was jst das? Antwort.

Gottes gůter gnediger wille geschicht wol on vnser gebet. Aber wier bitten jn disem gebet das er auch bey vns geschech.

wie geschicht das Antwort.

Wen Got allen bösen rath vnd willen bricht, vnd hindert so vns den namen gottes nit heyligē vnd sein reych nit wöllen kumen lassen als da jst deß teuffels der welt vnd vn sers fleyschs will, sondern sterckt vnd behelt vns fest jn seynem wort vnd glauben bis an vnser end Das jst sein gnediger gůt ter will.

Die vierd bitte

Vnser täglich brott gib vns heutte

was jst das? Antwort

Got gibt täglich brott auch wol on vnser bitte allen bösen menschen. Aber wier bitten jn disem gebet das er vns er kenen laß sollichs vnd mit dancksagūg entpfahē vnser täglich brot.

was jst den täglich brott? Antwort

---

17 am Rande .2. 23 vor wort ist geyst durchgestrichen.

[251] 2 am Rande .3. 15 am Rande .4.

Alles was zur leybs narūg vnd notturfft gehört als eſſen
[251b] trinckē, kleyder, ſchůch, hauß, hoff, acker, vihe, gelt, gůt, frūb gemahel, frūb kinder, frūb geſind, frūb vnd getreuwe oberhêrē, gůt regimēt, gůt wetter, frid, geſūdtheyt, zucht, eer, gůt freūd getreuwe nachbarn vnd dergleÿchen.

Die fünfft bitte
Vnd verlaſſe vns vnſere ſchuld als
wier verlaſſen vnſern ſchuldigern.
was jſt das? Antwort.
Wier bitten jn diſem gebet das der vatter jm hymel nit anſehē wöll vnſer ſind vnd vmb der ſelbigē willen ſolliche bitt nit verſagē dē wier ſeind der keines werd das wier bitten, habens auch nit verdienet, ſondern er wolts vns alles auß gnaden geben, dañ wier täglich vil ſündigē vnd wol eytel ſtraff verdienen, ſo wöllen wier zwar widerūb auch hertzlich vergebē vnd gern wolthůn die ſich an uns verſundigē

Die ſechſt bitt
Vnd fůre vns nit eyn jn verſůchūg
was jſt das? Antwort
Got verſůcht zwar nyemands, Aber wier bittē jn diſem gebet das vns got wöll behütten vnd erhaltē auff das vns der teuffel, die welt, vnd vnſer flayſch, nit betrieg vnd verfier jn mißglaubē verzweyfeln vnd ander groſſe ſünd vnd laſter. Vnd ob wier da mit angefochtē wurdē das wier doch endtlich gewinnē vnd den ſig behalten.

[252] Die ſibend bitt.
Sondern erlöſe vns von dem vbel
Was jſt das? Antwort.
Wier bitten jn diſem gebet als jn der ſumma das vns der vatter jm himel von allerley vbel leybs vnd ſeel, gůts vnd eeren erlöſe, vnd zu letſt wen vnſer ſtündlin kūpt ain ſelig end beſchere vnd mit gnadē von diſem jamertal zů ſich nem jn den hymel.

Amen
was jſt das? Antwort
Das jch ſoll gwiß ſein, ſollich bitt ſeind dem vatter im hymel

---

[251b] 6 am Rande .5. 17 am Rande .6.

[252] 2 am Rande .7.

angenem vnd erhörets Den er selbs hatt vns gebottē also zu beten vnd verheyssen das er vns wöll erhören Amen.
Amen, das heyßt ja Es soll also geschehē.

[252b] Das sacramēt der heyligē Tauff wie das selbig ain haußvatter seynē gesind soll eynfeltigklich fürhalten. Mar: Luther.

Zum erstē
Was jst die Tauff? Antwort. Die Tauff jst nit alleyn schlecht wasser, sondern sye jst das wasser jn gottes gebot gefasset vnd mit gottes wort verbūden.
Welchs jst den sollichs wort gottes? Antwort. Do vnser herr Christus spricht Mathei am letstē. Geet hin jn alle welt leeret alle heyden vnd teuffet sye jm namen deß vattēs vnd deß sons, vnd deß heyligen geysts.

Zū andern
Was gibt oder nutzt die tauff? Antwort. Sie wirckt vergebūg der sünden, erlöset vom tod vnd teufel vnd gibt die ewig seligkeyt allen die es glaubē wie die wort vnd verheyssūg gottes lauten
Welche sind sollich wort vnd verheyssūg gottes. Antwort. Da vnser herr Chrō spricht Marci am letstē. Wer da glaubt vnd getaufft wiert der wiert selig. Wer aber nit glaubt der wiert verdampt.

Zum drittē
Wie kan wasser solliche grosse ding thůn? Antwort.
[253] Wasser thůts freylich nit sondern das wort Gottes so mit vnd bey dem wasser jst, vnd der glaub so solchem wort Gottes jm wasser trauwet. Den on gottes wort jst das wasser schlecht wasser vnd kein tauff. Aber mit dem wort gottes jsts ain tauff, das jst ain gnadenreych wasser deß lebens vnd ain bad der neuwen geburt jm heyligē geyst wie sanct

---

14 der Rest der Seite ist leer.

[252b] 5 am Rande .1. 13 am Rande .2. 22 am Rande .3.

[253] 3 vor on ist an durchgestrichen.

paul ſagt zum Titū am dritten
Durch das bad der widergeburt vnd erneuwerūg deß heyligengeyſts welchē er außgegoſſen hatt vber vns reych lich durch jeſū Chriſt vnſern heyland auff das wier dûch deß ſelben gnad gerechtfertigt erben ſeyen deß ewigē lebēs nach der hoffnūg das jſt ye gwißlich war.

Zur vierden
Was bedeuttet den ſollich waſſer teuffen? Antwort. Es bedeutet das der alt adam jn vns durch teglich reuw vnd bûß ſoll erſeufft werden vnd ſterben mit allen ſünden vnd böſen luſten, vnd widerūb täglich härauß kum̄ē vnd aufferſteen ein neuwermēſch der jn gerechtigkeyt vnd reynigkeyt vor Got ewigklich leb
Wa ſteet das geſchribē? Antwort. Sanct paul zum Römern am .6. ſpricht. Wier ſeind ſampt Chrō durch die tauff begrabē jm tod das gleych wie Chr̄ſ jſt von den todtē aufferweckt durch die herlicheyt deß vatters alſo ſöllē wier auch jn eynem neuwē leben wandern.

[253b] Wer das ſacramēt deß altars nemē oder entphahē will der ſoll auff diſe .5. fragē wiſſē antwort zu geben. Mar: Luth:

Die erſt frag
Warūb nymſtu das ſacrament? Antwort. Darūb das jch eyn mitt erb bin vnd gemaynſchafft hab mit Chrō, mit allen lieben heyligē vnd mit allen frumen Chriſtē ſampt jm zu leÿ den vnd zu ſterben.

Die ander frag
Was glaubſtu oder was bekeñeſtu das jn diſem ſacramēt ſeÿ? Antwort. Vnder dem brot vnd wein jſt alda der leyb vnd das blůt Chr̄i. Es jſt aber nit gnůg das jch das wayß, ſondern jch můß auch glauben das mier mein herr Chriſtus die zů eynem gwiſſen Sigill, zeychē, vnd te ſtament gegebē hat

---

13 am Rande die Zahl 4. 21 vor .6. steht eine verkleckste 6.

Die dritt frag
Wie lautt̄ die wort diſes teſtamēts? Antwort. Alſo
ſagt der hêr zů ſeynen jüngern do er jnen das brott gab
Nemets vnd eſſets das iſt mein leyb der für euch gege
bē wiert. Vnd do er jn den kelch gab ſprach er.
Nemet hin Trinckt alle drauß, diß iſt mein blůt
deß neuwē teſtamēts das da vergoſſen wiert für euch
vnd für vil zů vergebūg der ſünden Das thůt jn
meynem gedechtnuß.

[254] Die vierd frag
Warūb nympſtu das zeychē? iſt dier nit der glaub
gnůg? Antwort. Das zeychē nem jch darūb dz
jch da mit meynen glauben ſterck Nit das jch an dem
glaubē zweyfel Sondern die weyl mier Got hat das zeychē
neben dem wort gegeben auß milder gnad vnd barm
hertzigkeyt will jch das ſelbig zu gebrauchē nicht verachtē

Die fünfft frag
Wie wiltu deß ſacraments gebrauchē? Antwort. Jch
will es eſſen vnd trincken vnd ſeynen wortē glaubē gebē
die er zů ſeynen jüngern redet do er jnen diß ſacrament
gab. Diſe tröſtliche zůſagūg müſſen wier mit
ainem gleubigen hertzen entpfahen.
Joh: am .5. ſpricht Chrō
Mein vatter wirckt bißhār vnd jch auch.

[259] Das ſacramēt deß altâs wie ain
haußvatter das ſelbig ſeynem
gſind eynfeltigklich fürhaltē ſoll. Mâ: Luth:

Was iſt das ſacramēt deß altars? Antwort.
Es iſt der war leyb vnd das blůt vnſers herren

[253b] 22 vor diſz ist das iſt durchgestrichen.

[254] 12 vor zůſagūg steht wort durchgestrichen. 15 Der Rest der Seite ist leer; auf den folgenden Seiten stehen andere Schriften (s. u. nähere Angaben), erst Bl. 259 folgt die Fortsetzung des Catechismus.

[259] 4 am Rande die Zahl 1.

jeſu Chriſti vnder dem brot vnd wein vns Chriſten
zu eſſen vnd zu trincken von Chriſto ſelbs eingeſetzt

Wa ſteet das geſchriben? Antwort.
So ſchreybē die heyligē Euāgeliſtē Matheus Marcꝰ
Lucas vnd ſanct paulus
Vnſer heer jeſus Chr̄ꝰ jn der nacht do er verrattē
ward nam er das brot ꝛcꝛc

Was nutzet deñ ſollch eſſen vnd trinckē? Antwōt.
Das zaygen vns diſe wort. für euch gegebē
vnd vergoſſen zur vergebūg der ſünden. Nemlich
das vns jm ſacrament vergebūg der ſündē, leben
vnd ſeligkeyt durch ſolche wort gegebē wiert.
Deñ wa vergebūg der ſünd jſt, da jſt auch lebē vnd
ſeligkeyt.

Wie kan leyplich eſſen vnd trinckē ſollich groß
ding thůn? Antwort.
Eſſen vnd trinckē thůts freylich nit ſonder die
wort ſo da ſteen. Für euch gegeben vnd vergoſſē
[259b] zur vergebūg der ſünden. Welche wort ſeind neben dem
leyplichen eſſen vnd trincken als das hauptſtuck
jm ſacrament. Vnd wer den ſelbigē wortē glaubt, der
hatt was ſye ſagē vnd wie ſye lauten. Nemlich Vergebūg
der ſünden.

Wer entpfacht den ſollich ſacrament wirdigklich?
Antwort.
Faſten vnd leyplich ſich berayten jſt wol ain feine euſſerliche
zucht. Aber der jſt recht wirdig vnd wol geſchickt wer
den glauben hatt an diſe wort Für euch gegeben vnd vergoſ
ſen zur vergebūg der ſünden. Wer aber diſen worten nicht
glaubt oder zweyfelt der jſt vnwirdig vnd vngeſchickt.
Deñ das wort Für euch fordert eytel gleubig hertzē.

---

8 am Rande die Zahl 2. 13 am Rande die Zahl 3. 20 am Rande die Zahl 4.

[259b] 2 vor eſſen ist wort und vor trincken ist trin ausgestrichen. 6 am Rande die Zahl .5. 13 Der Rest der Seite ist leer.

[260] Wie ain haußuatter ſein geſynd
ſoll leeren morgens vnd abends
ſich ſegnen Mar: Luther.

Des morgens ſo du auß dem beth fareſt ſoltu dich ſegnen
mit dem heyligē creutz vnd ſagē
Das walt Got vatter ſon heyligergeyſt Amen
Darauff knyend oder ſtehend den glaubē vnd vatter vnſer
Wiltu ſo magſtu diß gebetlin darzů ſprechē
Ich danck dier meyn hymeliſcher vatter durch jeſum
Chriſt deinen lieben ſon das du mich diſe nacht vor
allem ſchaden vnd fahr behůt haſt vnd bitt dich du wölleſt
mich diſen tag auch behůten vor ſünden vnd allem vbel
das dier all mein thůn vnd leben gefall deñ ich befelch
mich mein leyb vnd ſeel vnd alles jn dein hend. Dein heyligē
engel ſeÿ mit mier das der böß feind kain macht an mier
find Amen.
Vnd als dañ mit freuden an dein werck gegangen vnd
etwa ain lied geſůgē als die zehē gebot oder was dein
andacht gibt

Deß abends weñ du
zu beth geheſt ſoltu
dich ſegnen mit
dem heyligē creutz
Vnd ſagen.

[260b] Das walt got vattē, ſon, heyligēgeyſt Amē.
Wiltu ſo magſtu diß gebetlin darzu ſprechē.
Ich danck dier mein hÿliſcher vattē durch jeſuz Chriſt
deinen liebē ſon das du mich diſen tag gnädigklich behůt haſt
Vnd bitt dich du wölleſt mier vergeben alle mein ſünde wa ich
vnrecht gethon hab, vnd mich diſe nacht gnedigklich behůtē
deñ ich befelch mich mein leyb vnd ſeel vnd alles jn deine
hend. dein heyliger engel ſeÿ mit mier das der böß feind kein
macht an mier ſind. amen
Vnd als deñ flugs Vnd frölich geſchlaffen.

---

[260] 1 urſprünglich ſtand ſeindt da, das falſche dt iſt durchgeſtrichen.

[260b] 7 nach ich iſt ein ſ durchgeſtrichen. 10 Der Reſt der Seite iſt leer.

[261] Wie ain haußvattē ſein geſind
ſoll lernen zu tiſch bettē
Mar: Luth:

Das Bene dicite
Die kindē vnd geſind ſöllen mit gefaltē hendē vnd zuchtig für den tiſch trettē vnd ſprechē
Aller augē wartē auff dich herr vnd du gibſt jn yhre ſpeyß zu ſeyner zeyt. Du thůſt dein hand auff vnd ſettigſt alles was lebt mit wolgefallē

wolgefallē heyſt hie, das alle thier ſo vil zu eſſē kriegē dz ſye frölich vnd gůter ding dar vber ſind den ſorg vnd geyz hindern ſollich wol gefallen.

Daruach das vatter vnſer vnd diß folgēd gebeth
Hēr got hÿliſcher vatter ſegne vns vnd diſe deine gabē die wier von deinē miltē gůte zů vns nemen durch jeſuz Chriſtū vnſern herren Amen

Das gras
Alſo auch nach dem eſſen ſöllen ſye gleychē weyß zuchtig vnd mit gefalten henden ſprechē
Danckt dem herrē dañ er iſt freūdtlich vnd ſein gütte weret ewigklich. Der allem flayſch ſpeyß gibt Der dem vihe ſein fůtter gibt, den jūgen rappē die jn aurůffen. Er hatt nit Inſt an der ſterck deß roſſes, noch gefallen an yemands beynen. Der herr hat
[261b] gefallē an denē die jn fürchtē vnd die auff ſein gütte warten
Daruach das vatter vnſer vnd das folgēd gebet
Wier danckē dier hēr got vatter durch jeſū Chriſt vnſern herren für alle deine wolthat der du lebſt vnd regierſt jn ewigkeyt. Amen.

B. Unterſuchung des vorſtehenden Textes.

Dieſe handſchriftliche Überlieferung bereitet uns eine große Überraſchung: ſie enthält ohne Zweifel eine Abſchrift der verſchollenen Tafeln, alſo der urſprünglichen Form, in der der Kleine Katechismus erſchienen iſt (vergleiche oben in dieſer Zeitſchrift Heft 1, S. 72 f.).

Das bezeugt erſtens der Abſchreiber ſelbſt. Er hat nach Abſchluß des Bandes eigenhändig ein Regiſter dazu verfertigt,

[261b] 6 Der Reſt der Seite iſt leer.

worin es bezüglich der Blätter 247 ff. heißt: „Vnderweysüge was ain haußvatter sein haußgesind leeren söll jn 5 taffeln gefasset 247." Das heißt: mit Bl. 247 beginnt die Abschrift von 5 Tafeln; es sind Katechismustafeln, deren letzte aber auffallenderweise nicht das uns bekannte fünfte Hauptstück, sondern die älteren fünf Abendmahlsfragen enthält, auf die neuerlich Brieger in der Ztschr. f. Kirchengsch. 1881, S. 549 ff. und Cohrs in den Mon. Germ. Paed. Bd. 23, S. 145 ff. wieder die Aufmerksamkeit gelenkt hat. Es folgen darauf laut Register und tatsächlich zwei fremdartige Schriften aus anderen Jahren, von denen mindestens die erstere auch eine Tafel war: „Das Clauster lebē vnchristlich sey ain tafel 254", und „Rechnūg der welt jaren 258" (über diese beiden, ferner über das auf Bl. 255^{b} beginnende Fragment Anni regum und die vielleicht von dem Abschreiber selbst herausgeschnittenen Blätter 256 und 257 wird unten noch ein Wort zu sagen sein); danach erst: „iij Tafeln für ainen hausvatter 259"; diese enthalten das bekannte fünfte Hauptstück, den Morgen- und Abendsegen, endlich das Benedicite und Gratias. Der Schreiber bezeugt also selbst, insbesondere bei den Katechismusstücken, daß er Tafeln abgeschrieben habe.

Zweitens spricht dafür die Ordnung und Einrichtung der abgeschriebenen Stücke, also einmal die soeben hervorgehobene Auseinanderreißung der sachlich und zeitlich zusammengehörigen Katechismusteile, die sich am natürlichsten daraus erklärt, daß dem Abschreiber der Katechismus nicht als Bucheinheit vorlag, sodann der Umstand, daß jeder der in Frage kommenden acht Abschnitte neben seiner Überschrift noch den Verfassernamen „Mart. Luth." beifügt und somit als eine selbständige Größe, nicht als Teil eines Buches sich darstellt. [1]) Dabei ist besonders noch hervorzuheben, daß die Gesamtüberschrift vor dem ersten Hauptstück „Der Deudsch klein Catechismus D. M. L." von anderer Hand später hinzugefügt ist, ursprünglich demnach die Vorlagen dieses zusammen-

1) Auch der Umstand ist in diesem Zusammenhange zu beachten, daß der Abschreiber in seinem Manuskript zwischen den einzelnen Tafeln in der Regel ungewöhnlich große Lücken gelassen hat.

faſſenden Titels entbehrten. Alles dies beſtätigt die Glaubwürdigkeit jener Ausſage des Schreibers, daß er Tafeln abgeſchrieben habe. In dieſem Zuſammenhange erſcheint die auffallende Angliederung der älteren fünf Abendmahlsfragen an das vierte Hauptſtück als fünftes zunächſt wie ein Verſehen des Abſchreibers, der verſchiedenartige ihm vorliegende Tafeldrucke ungeſchickt geordnet hat; doch wird dieſer Punkt zuſammen mit den fünf Fragen hernach noch näher zu erörtern ſein.

Überdies läßt ſich drittens feſtſtellen: der Schreiber war in der Lage, die (erſtmalig im Januar und März 1529 ausgegangenen) Tafeldrucke zu erlangen und ſie in zeitlicher Nähe zu ihrer urſprünglichen Veröffentlichung abzuſchreiben. Der Abſchreiber iſt nämlich ſicher der bekannte Freund Luthers Michael Stiefel, der nach ſeiner Vertreibung aus Öſterreich vom Januar bis September 1528 Gaſt in Luthers Hauſe geweſen war und dann noch als Pfarrer in Lochau mit Luther, der ihn dort am 26. Oktober desſelben Jahres traute, in freundſchaftlichem Verkehr blieb (vergleiche den Art. „Stiefel“ von Kawerau in der PRE. 2. Aufl. Bd. 14, S. 702 ff. 3. Aufl. Bd. 19, S. 24 ff.; Cantor in der Allg. deutſch. Biogr. Bd. 36, S. 208 ff.; Weim. Ausg. 27, 383). Während Prof. Pietſch, wie erwähnt, noch in der Weimarer Lutherausgabe Bd. 32 (1906), S. XII es zweifelhaft laſſen mußte, ob die Bezeichnung unſeres Codex als liber Stifelii in mehreren Jenaer Handſchriftenbänden dem Stiefel nur als ehemaligem Beſitzer oder geradezu als Abſchreiber gelten ſollte, da kein Autograph Stiefels zur Hand war, iſt es mir inzwiſchen gelungen, einen eigenhändigen Brief Stiefels aus der Herzoglichen Bibliothek in Gotha (Miscell. Ch. n. 40), vor allem aber zwei umfangreiche, von ihm in den Jahren 1561 und 1562 geſchriebenen Bände, eine Auslegung der Apokalypſe enthaltend, aus der Bibliothek der Thomaskirche in Leipzig zu erlangen. [1]) Nach Vergleichung der Schriftzüge kann ich mit Be-

1) Jener undatierte Brief trägt die Unterſchrift „Michael ſtiffel“. Unter Beifügung ſeiner erſten i. J. 1521 verfaßten, 1522 veröffentlichten Flugſchrift, um derentwillen ihn „der lieb heilig Mann Lutherus lieb gewann“, bittet er darin als Greis „über ſeine 70 Jahr“ die ſächſiſchen Fürſten um Verſorgung,

stimmtheit behaupten, daß Stiefel der Hauptschreiber des Jenaer cod. Bos. q. 25ª, also auch der darin enthaltenen Katechismustafeln, ist.

Daß nun Stiefel diese bald nach ihrem Erscheinen erhalten hat, ist nicht bloß durch seine vertrauten Beziehungen zu Luther, sondern besonders durch folgenden Umstand sehr wahrscheinlich. Stiefels Pfarre Lochau, zum Schweinitzer Bezirk gehörig, wurde im ersten Viertel des Januar 1529 durch die Kommission, zu der Luther selbst gehörte, visitiert (vgl. Burkhardt, Die sächs. Kirchenvisitat. S. 30; De Wette-Seidemann, Luthers Briefe, Bd. 6, S. 98 f.; Köstlin-Kawerau, M. Luther⁵ II, 39). Luther weilte um diese Zeit in Schweinitz, mindestens am 30. Dezember 1528 und vom 7. bis 9. Januar 1529 (vgl. Enders, Luthers Br. 7, 35. 39). Nun aber war damals in dem zum Schweinitzer Bezirk gehörenden Städtchen Schönewalde Luthers ältester, die

---

nachdem er, von seiner letzten Pfarre Brück durch nichts anderes als durch sein Gewissen gebracht, samt seinem Weib, für das er „größer Sorg trag denn für sein eigen Person", in große Not geraten sei (die Angabe seines Alters und daß er „bei 30 Jahren lang" sein Weib habe, führt etwa auf das Jahr 1558 als Abfassungszeit des Briefes). — In cod. Bos. q. 25ª schreibt er sich Michael Stifel oder stifel. Die Gleichartigkeit der Schriftzüge in Brief und codex ist, obwohl beide etwa 27 Jahre auseinander liegen mögen, zweifellos. — Was die Auslegung der Apokalypse betrifft, so bescheinigt auf einem dem Vorderdeckel des ersten Bandes aufgeklebten Zettel der Leipziger Superintendent D. Nicol. Selneccer i. J. 1580, daß er diese explicationem Apocalypseos Johannis scriptam a reverendo V. D. M. Micaële Styfelio, die ihm vom Verfasser testamentarisch vermacht sei, der Bibliothek der Thomaskirche in Leipzig als Geschenk überweise. Dem Deckel des ersten Bandes ist die Jahreszahl 1561, dem des zweiten 1562 aufgedruckt; daß damit auch die Zeit der Abfassung angegeben sein soll, beweist der Inhalt: in Band I, Bl. 266 ff. z. B. steht die Abschrift eines Briefes, datiert „zu jhen Anno 1561 Am tag laurentij", Band II, Bl. 174 erwähnt einen Vorfall des Jahres 1562. Die noch klaren Schriftzüge des alten Mannes sind hier zwar breiter und zittriger als im cod. Bos. q. 25ª, aber in ihren hervorstechenden Eigentümlichkeiten (Form und Verknüpfung der Buchstaben, Abkürzungen usw.) sind sie durchaus dieselben geblieben. Einige Mitteilungen aus diesem interessanten Kommentar über die Apokalypse finden sich bei Strobel, Neue Beiträge I, 1 (1790), S. 5 ff. und bei H. Pipping, Arcana Biblioth. Thomanae Lips. 1703, S. 70 ff.

drei ersten Hauptstücke umfassender Tafelkatechismus laut Visitationsbescheid ausgegeben worden mit der Anweisung: die Pfarrer sollten Sonntags Nachmittag „die zehen gebot, den glauben vnd vater vnser dem volck erstlich fursprechen, Darnach vfs gröbste, wie des ein gedruckte tafel ausgangen, auslegen“ (Sehling, Die ev. Kirchenordnungen I, 1, S. 667, dazu meine Bemerkungen im ARG. III, 3, S. 235 f.). Unter diesen Umständen darf man unbedenklich annehmen, daß die erste Tafelreihe des Katechismus damals wie in Schönewalde, so überhaupt im dortigen Kreis, also auch in Lochau zur Ausgabe gelangt ist, obwohl die gleichzeitige kurze Kirchenordnung für Lochau und die anderen Ortschaften eine darauf bezügliche Andeutung nicht ausdrücklich wiederholt hat (vgl. Sehling a. a. O., S. 614).

Wir können ferner mit ziemlicher Sicherheit die Zeit bestimmen, wann Stiefel seinen Manuskriptband abgeschlossen hat. Die letzten datierten Stücke darin stammen aus dem September 1531, und für keines der undatierten läßt sich eine spätere Abfassungszeit nachweisen; nur die letzten Eintragungen, selbständige Ausarbeitungen von Stiefel, könnten noch in die erste Hälfte 1532 fallen, aber nicht später, da sie als Vorarbeit für eine von ihm i. J. 1532 veröffentlichte Schrift erkennbar sind. Eine genauere Untersuchung des cod. Bos. q. 25[a], die wegen Raummangels für das nächste Heft dieser Zeitschrift verspart werden muß, wird die näheren Belege und Beweise bringen. Aus jener Datierung des Abschlusses des Codex folgt, daß Stiefel die Abschrift der Katechismustafeln wenn nicht schon i. J. 1529, so doch 1530 oder 1531, spätestens Anfang 1532 gefertigt hat.

Eine Abschrift der Tafeldrucke liegt uns vor. Oder dürfte man gar die Vermutung wagen, daß Stiefel ihr ursprüngliches Manuskript, wenn auch nur eine Abschrift davon, als Vorlage benutzt hat? Etwa durch Vermittlung Spalatins, mit dem er als eifriger Sammler von Lutherana in Austausch stand, von dem er z. B. eine Abschrift der ungedruckten „Conclusiones D. M. Lutheri Heydelbergae disputatae, ex philosophia“ (vgl. Buchwald in dieser Zeitschr. 1894, S. 390; Strobel, Neue Beiträge I, 1, 1790, S. 31; weiteres dazu unten) erhalten hatte?

Oder durch Luthers Amanuensis Veit Dietrich, dem er i. J. 1528 in Luthers Hause näher getreten zu sein scheint, dessen Sammeleifer ja hinreichend bekannt ist (man vergleiche z. B. die Dissertation von A. Freitag über Luther-Entwürfe 1905, S. 43)? Hat doch Stiefel unverkennbar in seinem Sammelband ungedrucktes Material bevorzugt; das bezeugt nicht bloß seine Abschrift zahlreicher damals noch nicht veröffentlichter Briefe, sondern auch die Abschrift mehrerer damals ungedruckter Schriften Luthers; ich erinnere an das, was oben über die Asterisci v. J. 1518 und den Entwurf der Fastensermone v. J. 1522 bemerkt ist, weiteres wird unten zu nennen sein. Aber diese Hypothese erscheint mir zu kühn. Schon der Umstand, das Stiefel im Register seine Vorlagen als „Tafeln" bezeichnet, läßt wohl nur an Gedrucktes denken. Dazu kommt die auch in unserem Abdruck wiedergegebene auffallende gehäufte Zeilenbrechung in den Überschriften der Hauptstücke; diese ist eben für einen Druck charakteristisch, der durch die für die Überschriften verwendeten großen Buchstaben zu häufiger Umbrechung der Zeilen genötigt war, während für eine Handschrift eine so zerstückelte Schreibweise unnatürlich wäre.

Also wir haben die gedruckten Tafeln als Vorlage anzunehmen. Nun erhebt sich die wichtige Frage: ist Stiefel ein genauer, zuverlässiger Abschreiber? wie verhält er sich sonst zu seinen Vorlagen, näher: zu solchen gedruckten deutschen Vorlagen, die erhalten sind und so eine Nachprüfung seines Verfahrens zulassen? Eine Untersuchung darüber ist unumgänglich, um den Wert seiner Katechismusabschrift festzustellen, deren Vorlage ja verloren ist.

Als bequemes Vergleichungsobjekt scheint sich der Erfurter Sermon vom Kreuz und Leiden vom 22. Okt. 1522 darzubieten, sofern in der Weim. Ausg. Bd. 10^{III} (1905) S. CLXV f. von dem Bearbeiter Dr. Götze festgestellt ist, hs (d. h. die Handschrift in Bos. q. 25ª Bl. 262ª—267ª) sei eine Abschrift des Augsburger Nachdrucks D. Diese Behauptung ist aber irrtümlich. Eine Vergleichung zeigte mir, daß hs von der in sämtlichen Drucken wesentlich gleichartigen Textgestalt durch Kürzungen, Umstellungen u. dergl. vielfach abweicht. Höchstens das hätte gesagt werden dürfen, daß hs den Drucktext frei überarbeitet habe, wie dies von Prof.

Pietſch mit Bezug auf drei ähnliche Fälle nachzuweiſen verſucht iſt, nämlich 1. bei der Schrift „Von zweierlei Menſchen uſw. 1523“ in W. A. 11, S. 462 ff., 2. bei der Oſterpredigt über Joh. 20 v. J. 1530 in W. A. 32, S. XLV ff., 3. bei der Michaelispredigt v. J. 1530 in demſelben Bande, S. LVII ff.

Wäre nun das Urteil von Prof. Pietſch zutreffend, daß Stiefel in dieſen drei oder vier Fällen gedruckte Vorlagen hatte und ſie frei und willkürlich umgeſtaltete, ſo ſcheint dadurch ein recht ungünſtiges Vorurteil bezüglich ſeines Abſchreibens von Drucken überhaupt begründet zu werden. Aber ich bemerke dagegen: erſtens, der Erklärungsverſuch Pietſchs iſt nicht ganz einwandfrei; er ſelbſt hat namentlich bei der Oſterpredigt über Joh. 20 v. J. 1530 gewiſſenhaft und ſcharfſinnig erwogen, ob die Änderungen und Zufügungen Stiefels im Vergleich zum Text Veit Dietrichs nicht vielmehr daran denken laſſen, daß Stiefel noch andere handſchriftliche Überlieferungen oder gar einen Predigtentwurf Luthers benutzt habe. Dieſe Erwägungen ſind aller Beachtung wert; die Auffaſſung, Stiefel habe einfach einen Druck willkürlich und eigenmächtig überarbeitet, wird dadurch in ihrer Sicherheit erſchüttert. Meines Erachtens kann er in dem angeführten Fall ſehr wohl nach einer Handſchrift — vielleicht nach der urſprünglichen Niederſchrift Dietrichs, die wir ja nur aus Rörers Abſchrift oder Überarbeitung kennen — gearbeitet haben. [1])

1) Stiefels Vorliebe für Aufbewahrung und Bearbeitung handſchriftlichen Materials wird beſonders auch durch ſeine wertvolle Abſchrift des angeblichen Briefes Luthers an die Wittenberger, von der Wartburg geſchrieben, beſtätigt. Prof. Pietſch hat, wie erwähnt, darin den urſprünglichen Entwurf Luthers zu den acht Faſtenſermonen erkannt und nachgewieſen, daß gerade Stiefel ihn am treueſten aufbewahrt hat (W. A. 10^{III}, S. LVI—LXVIII). Man darf wohl annehmen, daß Stiefel die (von Luther nicht ſelbſt herausgegebenen) Drucke der Faſtenſermone gekannt hat; aber nicht dieſe, ſondern das koſtbare ungedruckte Konzept Luthers dazu hat er abgeſchrieben. Ferner iſt zu beachten: im liber Stifelii ſtehen auf Bl. 262^a—287^b nacheinander jener Erfurter Sermon v. J. 1522, dann das Bruchſtück der Faſtenſermone v. J. 1522, dann die erwähnten beiden Predigten v. J. 1530, endlich die Schrift Von zweierlei Menſchen v. J. 1523. Die Zuſammenordnung dieſer fünf Stücke erklärt ſich

Zweitens. Aber auch zugestanden, Stiefel mag in den von Prof. Pietsch hervorgehobenen Fällen gedruckte Vorlagen eigenmächtig verändert haben, so folgt noch nicht, daß er immer so verfuhr. Es ist ein Unterschied zwischen den Schriften Luthers, die er selbst herausgegeben hat, und solchen, die von anderen bearbeitet und herausgegeben sind. Der Tadel Pietschs trifft nur die letzteren. Die erste Art von Schriften aber ist mit Bezug auf Stiefels Abschriften noch gar nicht untersucht. Es kommen hier zwei Werke v. J. 1520 in Betracht, der sogen. kleine Sermon vom Wucher (W. A. 6, S. 3—8) und die Verklärung D. M. Luthers etlicher Artikel in seinem Sermon vom h. Sakrament (W. A. 6, S. 78—84), deren Abschriften in Bos. q. 25[a] Bl. 241[a]—246[a] und Bl. 237[a]—240[b] stehen. [1]) Diese beiden Abschriften sind in der Weim. Ausg. Bd. 9, S. 798 und 799 nachträglich zwar erwähnt, aber nicht verglichen und charakterisiert worden, darauf aber kommt es gerade für uns an. Hier, wo wir die von Luther sicher selbst besorgten Drucke kennen und mit Stiefels Abschriften vergleichen können, haben wir die Möglichkeit, den Grad der Genauigkeit seines Abschreibens zu kontrollieren.

---

vielleicht daraus, daß Stiefel damals nacheinander mehrere handschriftliche Vorlagen zu Sermonen durch Abschrift und Bearbeitung erledigen wollte.

1) Man könnte fragen: ist es denn sicher, daß Stiefel hier Drucke abgeschrieben hat? Hat er vielleicht hier auch handschriftliches Material benutzt? Dann müßten doch seine eigentümlichen Lesarten den Eindruck größerer Ursprünglichkeit gegenüber dem Drucktext machen. Aber sie sind vielmehr, wie die Übersicht im folgenden zeigt, fast durchweg sprachliche Glättungen, die das ursprüngliche Lutherische Deutsch zugunsten der Stiefel geläufigen schwäbischen Mundart verwischen. — Man könnte dann weiter fragen: warum schreibt er denn überhaupt Drucke ab, die doch käuflich waren? Diese Frage beantwortet er selbst ausreichend in dem unten noch näher zu untersuchenden Brief an Spalatin (vgl. J. F. Hekelius, Manipulus primus epistolarum singularium etc., 1698, S. 82), wo er von Luthers Schriften sagt: emo omnia, quae possum; quae non possum emere, victo taedio manu propria scribo, ne quidquam hujusmodi sanctissimarum reliquiarum mihi depereat aliquid. Also zur Vervollständigung seiner Lutherbibliothek schrieb er sich auch Drucke ab, die er nicht erwerben konnte. Daß er so die Appellatio a Cajetano ad Papam v. J. 1518 nach einem Druck abgeschrieben hat, und zwar mit „Sach-

Die Abschriften dieser beiden Drucke sind viel genauer als die der oben erwähnten Sermone (Von zweierlei Menschen 1523, Oster- und Michaelispredigt 1530), die in der Weimarer Ausgabe als freie und willkürliche Bearbeitungen von Druckvorlagen aufgefaßt sind. Beim Sermon vom Wucher und bei der Verklärung etlicher Artikel nimmt Stiefel keine erheblichen Kürzungen oder Erweiterungen, keine wesentlichen Umstellungen vor wie dort, hier folgt er vielmehr Satz für Satz seiner Vorlage; freilich kopiert er nicht diplomatisch genau, sondern erlaubt sich eine Reihe sprachlicher Änderungen in orthographischer, grammatischer, syntaktischer und lexikalischer Hinsicht. Sehr charakteristisch sind in diesem Falle sogleich einige Schreibberichtigungen. Im Text der „Verklärung" W. A. 6, S. 79 Z. 26 hat der Drucktext „mag" (= vermag); Stiefel schreibt dies Wort halb ab („ma"), streicht es dann durch und ersetzt es durch das ihm mundgerechtere „kan". Ähnlich verfährt er a. a. O. S. 82 Z. 14: das „Eysenach" der Vorlage beginnt er abzuschreiben („Ey"), das streicht er aber und schreibt dafür „Ysenach". Doch muß sein Verfahren noch genauer beobachtet werden. Ich stelle im folgenden ein Verzeichnis der Lesarten zusammen, in denen die Abschriften Stiefels vom Drucktext der beiden genannten Schriften sich abheben; dabei kommt es für unseren Zweck nicht auf lückenlose Vollständigkeit, sondern auf übersichtliche Proben an.

Zunächst betrachten wir den kleinen Sermon vom Wucher, wir behandeln den Abdruck der Weimarer Ausgabe (6, 3—8) als Grundlage und notieren daneben die Abweichungen der Stiefelschen Handschrift. Wahrscheinlich hat Stiefel den Druck A als Vorlage benutzt, da er das ursprüngliche „weun" (S. 4, Z 31) gleichfalls bewahrt hat. Die Überschrift gestaltet er im Hinblick auf den späteren umfänglicheren Sermon frei: „Die klain sermō vom wucher doctoris Martini Luthers". Hervorzuheben ist Ersatz von Wörtern: wissen] merckē (3, 5); Deutro. xv.] im selbigē

und Sprachverständnis", hat Knaake im W. A. 9, S. 787 f. in den Nachträgen zum 1. Band richtig festgestellt; doch da es sich in diesem Falle um einen lateinischen Text handelt, kommt er für unsere gegenwärtige Untersuchung nicht in Betracht.

Capitel (3, 30); noch darbloßer] vnd durfftiger (3, 31); von] jn (4, 8) — in diesem Fall eine sinnstörende Korrektur —; noch ... noch] weder ... noch (5, 30; 6, 23); geyst] feind (5, 35); Christi] gottes (6, 5); der] diser (6, 16; 7, 34), gottis dienstu] gottes dienst nenneſtu (7, 15); bleyb] sey (8, 12). Ferner fehlende Wörter: es fehlen „szo were" (4, 24), „vnd" vor „faren" (6, 5), „vnd gutt" (8, 18). Anderseits Hinzufügungen: hocher] vil höher (4, 1); nit] vnd nit (4, 13); vor] sich vor (4, 14); Diß] Antwort. Dise (5, 35); eynenn] vnd eynnemē (so! 6, 3); sieben] als siben (6, 40). Zum Schluß fügt der Abschreiber hinzu: „Gott sey lob". Zu beobachten sind einige Zusätze am Rande: sinngemäß stehen bei S. 3, Z. 8. 15. 16 die Marginalzahlen 1. 2. 3. Der wichtigste selbständige Zusatz Stiefels aber findet sich 4, 35; zu dem Satz „so wiert euwer verdienst groß sein" fügt er am Rande die kritische Erläuterung bei: „deñ yer werdt habē den verdienst Christi". Charakteristisch ist ferner die Einschaltung von Pronomina: solt] du solt (3, 13), das (= daß)] das es (4, 10; 8, 11), noch erkennenn] noch sye erkeñen (5, 30 f.); auch die Einfügung der Partikel „zu" bei nachfolgenden Infinitiven, während im Druck nur der erste Infinitiv diese Partikel hat: zu nehmen vnd stehlen] zu nemen vnd zu stelen (4, 16), ebenso 5, 39, wo „zu" noch dreimal wiederholt wird vor „beraubē", „treybē", „üben". Mehrfach finden sich Umstellungen von Wörtern: Dartzu, szo ers darff, auch geben] darzů auch, so ers darff, geben (5, 18 f.); man auff gewinst nur] man nur auff gwin (5, 24 f.); das sie mehr furchte, sie nehm zuvil, dan zu wenig] das sye fórcht sye zu vil meer dañ zu wenig (6, 27) — dabei ist versehentlich das „nehm" ausgefallen —; szo gutt vnd reych ist] so gůt jst vnd reych (6, 32). Umstellung und Wiederholung des Verbums findet sich 6, 39 f.: gůternn, sondernn auch zuvill nemen, sieben, acht, neun, tzehen auffs hundert] güttern nemē, sonder auch zu vil als siben. 8. 9. 10. aufs hūdert nemen. Fernere Umstellungen: lendete, nehete vnd] lendet vnd nahet (8, 7); müssig vnd fawl] faul vnd müssig (8, 13). Einige Änderungen in der Satzkonstruktion: Vnd wer anderst thut, szo thut ers nit] Vnd wer anderst der thůts nit (6, 5) — eine mißlungene Änderung —; die nur auff gewinst leyhen]

vnd leyhen nur auff gwin (5, 33). Änderung der Konſtruktion einzelner Wörter oder Satzteile: wes] was (3, 24 bei „bedürfen“); des alten Teſtaments] das alt teſtamēt (4, 25). Adjektiv für Adverb: vbell] vbels (7, 26 neben „zu thun“). Plural ſtatt Singular: mit tzeitlichem gutt] mit zeytlichen gůttern (6, 12 f.). Indikativ für Konjunktiv: můſt] můſz (4, 5). Wortbildungen: entleyhen] leyhē (3, 18), darff] bedarff (3, 15), vordrugkung] vndêdruckūg (5, 37), reyſſen] zerreyſſen (5, 39), faulentzer] faulentzig (7, 12), vorwirckung] wirckung (8, 26), bettley] betlerey (4, 3), gewalt] gwalt, davon] darvon, vorſags] verſags, nu] nun, gerne] gern (ſolche Abſtoßung des e am Ende iſt häufig), ſelben] ſelbigen, altzeyt] allezeyt, vor] fur, dafür] dar vor, frembden] frembden, ubirkeyt] óberkayt, rad] rath, fürdere] forder. Zum Vokalismus führe ich als charakteriſtiſche Formen an: wier, dier, wiert, ſye, do, yeder, volkumnen, ain, kain, mayn, berayt; der Umlaut iſt oft bezeichnet, wo er in der Vorlage fehlt: wölt, ſölten, gütern, höchſt, würde, dürfftigen; mehrfach iſt ů verwendet. Zum Konſonantismus: in der Regel ſteht ſ ſtatt ſz (doch umgekehrt auch: des] deß), das h iſt getilgt in: nemen, geen, jm, ye; die Verdopplungen werden meiſt vermieden; d wird für t geſetzt z. B. bei „vnder“, b für p in: gebot, gebiet uſw.

Ähnlich geartet ſind die Abweichungen der Handſchrift Stiefels von dem gedruckten Text der Verklärung etlicher Artikel uſw. (Weim. Ausg. 6, 78—83). Die meiſten der oben zuſammengeſtellten Sprach- und Schreibformen finden ſich auch hier, z. B. mier, wiert, ain, ſye, vnder, nun, vermaint, gwalt, gwiß, ſelbige; ebenſo die Ergänzung von Fürwörtern: das] das es (82, 8), hatt] hats (79, 15). Desgleichen der Erſatz von Wörtern: noch .. noch] weder .. noch (78, 9), wirt] mag (79, 19), ſein můgen] werden (79, 20), kind] ſon (80, 15), wir haben] man hat (80, 15), auff] aufz (81, 35). Fehlende Wörter: eynem (79, 33), vnd (vor „das“ 80, 2), mir (82, 5), faſt (82, 12), die ſelben liben (82, 20), Ketzern, leſtern, fluchen (83, 1). Andrerſeits Hinzufügungen: ſogleich die Überſchrift hat den Zuſatz „anno 1520 mense januario“ — eine nachweislich richtige Angabe (vgl. W. A. 6, S. 76 f.); ferner: eyn Schiſma, eine zwitracht] ain Schiſma,

Das iſt, eyn zwitracht (80, 6); beyder] der beydē (80, 32); Romiſche] die rhómiſchē (81, 25); Bemiſch] die Behemiſchē (81, 26); feſtlich, ernſtlich] feſtigklich vnd ernſtlich (82, 3 f.); Ernſt, Hoyer, Gebbart vnd Albrecht] Graff Ernſt, Graff Hoyer, Graff Gebhart vnd Graff Albrecht (82, 13); Romiſches] deſz rhómiſchē (82, 32). Umſtellungen: michs] es mich (78, 6), habs mich] hab michs (82, 22); Das iſt aber nit die ſach] Das iſt aber die ſach nit (79, 14); laſſen vorgehen] fürgē laſſen (80, 22); Als were nit eyn ſolch ſeele tauſentmal unehrlicher] als ob ain ſolche ſeel nit tauſentmal vneerlichē were (81, 5); Bemen geyſtliche guter haben] Behemen haben geyſtliche gütter (81, 22); mütig vnd meyn widder ſacher myr gantz vorrechtlich machen] mütig machet, vnd mein widerſächer gantz verächtlich (82, 4 f.); von mir ſolchs] ſollichs von mier (82, 23).

Aus dieſer Zuſammenſtellung wird das Verfahren Stiefels deutlich. Während er bei jenen Sermonen, die er nur aus den Nachſchriften anderer oder aus deren ſeis handſchriftlicher ſeis gedruckter Bearbeitung kannte, ganze Sätze ausließ, umſtellte, umformte, neue Sätze hinzufügte und im ganzen eine Art neuer Ausarbeitung darbot, hat er die von Luther ſelbſt unmittelbar verfaßten und veröffentlichten Schriften im ganzen und großen getreu abgeſchrieben, keine ſachliche Änderung daran vorgenommen, aber ihr urſprüngliches Sprachgewand durch Auslaſſung, Hinzufügung, Umſtellung, Erſatz einzelner Wörter, zuweilen auch durch mäßige Änderung des Satzbaues geglättet und übermalt, meiſt wohl gemäß den ihm, dem Süddeutſchen, geläufigen Sprachformen.

Nun haben wir den Maßſtab für die Beurteilung ſeines Katechismustextes in der Hand. Man könnte freilich noch erwägen, ob ihm der Wortlaut der Katechismustafeln nicht wichtiger ſein mußte als der des Wucherſermons und der Verklärung. Jene Tafeln waren doch größere Raritäten als dieſe Schriften; und wenn er zweifellos die Buchausgaben des Kleinen Katechismus von 1529 bis 1531 beſaß oder kannte, alſo an der Abſchrift des Katechismustextes als ſolchen kein beſonderes Intereſſe haben konnte und nun doch die urſprünglichſte Form desſelben, die Tafeldrucke, durch Abſchrift feſthielt, ſo ſollte man meinen, daß er in dieſem Fall

gerade die besondere Eigenart seiner Vorlage hätte ganz wortgetreu wiedergeben müssen, zumal ja die Texte durch Luther zum wörtlichen Memorieren bestimmt waren; man sollte keine Silbe an dem einmal gewählten Katechismustext verrücken, so hieß es ja in Luthers Vorrede v. J. 1529.

Allein was die Seltenheit betrifft, so wissen wir nicht, ob für Stiefel dieser Gesichtspunkt nicht ebenso für den Wucherpfermon und die Verklärung zutraf; auch brauchte er durch die besondere Seltenheit einer Vorlage noch nicht zu peinlicherer Genauigkeit ihrer Wiedergabe veranlaßt zu werden. Ferner die Bestimmung der Texte, wörtlich memoriert zu werden, hat ja auch andere Freunde und Schüler des Reformators nicht gehindert, mehr oder weniger zahlreiche Korrekturen daran vorzunehmen; ich erinnere nur an des Menius Katechismus 1532 und an die Nürnberger Kinderpredigten 1533 (ARG. I, 3, S. 257 ff.) Stiefels Abschrift mit ihren sprachlichen Korrekturen war für ihn vielleicht eben der „gewählte Text", bei dem er Jahr für Jahr blieb. Solche formelle Änderungen, die er gerade im pädagogischen Interesse für notwendig halten mochte, vertrugen sich offenbar für ihn mit der Ehrfurcht vor Luther und seinem ursprünglichen Werk. Die modernen Probleme einer gelehrten Textkritik haben für Stiefel überhaupt nicht existiert. Aber das ist richtig, seine den Katechismustafeln gewidmete Abschreibearbeit hatte nur dann Sinn, wenn er damit die ursprüngliche Drucküberlieferung der Tafeln wesentlich getreu festhalten wollte.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich für mich der Wert und auch der Minderwert der Katechismusabschrift Stiefels.

Wertvoll ist jedenfalls die Bestätigung von Erkenntnissen, die bei den neuerlichen Untersuchungen noch strittig waren oder angezweifelt wurden, nämlich 1) daß der ursprüngliche Text des Katechismus auf den Tafeln bereits in Fragen und Antworten verfaßt war (vgl. dazu meine Bemerkungen ARG. III, 3, S. 227 f.); 2) daß er auch schon die dritte Frage im 5. Hauptstück „Wie kann leiblich Essen und Trinken solch groß Ding tun?" nebst deren Antwort enthielt (ich verweise hierzu auf meine Untersuchung im ARG. III, 3, S. 250 ff.); 3) daß das sog. Scholion im Bene-

dicite von Anfang an am Rande stand, beginnend „wolgefallen heyst hie“ und durch Verweisungszeichen mit dem Text verknüpft, also in der Art und Form, wie sie auch anderweit als die ursprünglichste erkennbar ist (man vgl. meinen Neudruck S. 30 und ARG III, 3, S. 226 f. 270 f. 272); 4) daß die aus den Buchausgaben bekannte formelhafte Überschrift über den meisten Stücken des Katechismus, auch über dem ersten: „Wie ein Hausvater seinem Gesinde aufs einfältigste fürhalten soll ....“, oder ähnlich, als aufbewahrte Eigentümlichkeit der Tafeldrucke zu erklären ist (vgl. meinen Neudruck, Einleitung S. 36. 61 f. und ARG III, 3, S. 233).

Was den letzten Punkt angeht, so wäre zu erwägen, ob das sicher ächte „Mar. Luth.“, das bei jeder Tafelüberschrift steht, in der Druckvorlage vielleicht am Ende gestanden hat, und zwar mit Impressum. Denn die eine erhaltene niederdeutsche Tafel (vgl. meinen Neudruck im Anhang) hat unten „Mart. Luther.“ mit dem Impressum „Gedrücket tho Wittenberch, dorch Nickel Schirlentz. MDXXIX“. Stiefel hätte dann hier den Druckervermerk gestrichen — das tut er auch sonst durchweg bei seinen Abschriften von Drucken —, sodann hätte er den Namen des Verfassers vom Ende an den Anfang gerückt; auch dies würde seinem Verfahren wenigstens bei den Abschriften von Briefen entsprechen, wo er die Unterschrift „Mar. Luth.“ in der Regel fortläßt und in die als Adresse formulierte Überschrift hinaufnimmt.

Meine durch das oben erwähnte Zeugnis der Schönewalder Kirchenordnung gestützte Vermutung, daß der Zwischentitel „Ein kleiner Katechismus oder christliche Zucht“, der in den Nachdrucken der verschollenen ersten Buchausgabe zwischen der Vorrede und dem ersten Hauptstück steht, die Gesamtüberschrift zu einem die drei ältesten Tafeln nebeneinander enthaltenden großen Plakatdruck darstelle, (ARG. III, 3, S. 235 f. 259. 282 ff.), wird durch Stiefels Abschrift der Tafeln nicht bestätigt. Läßt sich nun meine Kombination noch halten? Nur wenn man sich zu der Annahme entschließt, daß Stiefel jenen vorausgesetzten Gesamttitel versehentlich ausgelassen hätte (was unwahrscheinlich ist) oder daß die drei ersten Tafeln von Anfang an in doppelter Form, sowohl

einzeln nur mit ihren Sonderüberschriften als auch kombiniert mit Hinzufügung jener Gesamtüberschrift, gedruckt wären. Stiefel hätte dann nur die Einzeldrucke gekannt und benutzt. Über Vermutungen kommen wir zurzeit nicht hinaus. Nur der Umstand, daß die Schönewalder Ordnung eine anscheinend die drei ersten Hauptstücke umfassende Tafel bezeugt, legte ja meine Kombination nahe, die auf sich beruhen mag.

Zu beachten ist ferner die Zahl der Tafeln, die Stiefel abschrieb. Da die in der bekannten ältesten Buchausgabe an erster Stelle stehende Vorrede sowie ihr letzter Teil, das Traubüchlein, als Tafeldrucke nicht in Betracht kommen, vermissen wir im Vergleich zu ihr nur eine Abschrift der achten, der Haustafel, wie ich bereits oben Heft I, S. 73 bemerkt habe. Das erklärt sich entweder daraus, daß dem Abschreiber zufällig ein Sonderdruck der Haustafel nicht vorlag, oder daß überhaupt kein Einzeldruck derselben ausgegeben war (vgl. ARG III, 3, S. 247). Ferner vermissen wir noch im Hinblick auf Rörers Briefnotiz vom 16. März 1529 die neben den tabulae de sacramentis erwähnten tabulae confessionis, über die wir aber überhaupt nichts Sicheres wissen (vgl. ARG. III, 3, S. 242 f.). Dagegen überrascht uns die Einschaltung der älteren fünf Abendmahlsfragen. Die Rätsel derselben werden uns hernach noch beschäftigen; hier im Zusammenhange nur die beiläufige Frage: dürfte man wohl daran denken, daß diese eine der verschollenen tabulae confessionis darstellen, weil sie doch in der Reihe der Katechismustafeln zwischen dem vierten und fünften Hauptstück stehen? Dieser Gedanke ist abzuweisen, weil das darin enthaltene Verhör über die Bedeutung des Abendmahls füglich nicht als „Beichte" benannt werden kann, vor allem auch weil auf sie nicht die Bezeichnung Rörers vom 16. März 1529 als recens excusa (vgl. den Text bei Buchwald, Roth S. 84 Nr. 212) zutrifft; sie lagen ja bereits seit etwa 5 Jahren gedruckt vor.

Wie steht es nun aber mit der Beschaffenheit des Katechismustextes auf den sieben anderen von Stiefel abgeschriebenen Tafeln, die Gebote, den Glauben, das Vaterunser, Taufe, Abendmahl, Morgen- und Abendsegen, Benedicite und Gratias be-

treffend? Was wir vorhin über die Art und Weise seines Abschreibens deutscher Druckvorlagen beobachtet und festgestellt haben, erfüllt uns von vornherein mit Mißtrauen gegen die buchstäbliche Genauigkeit seines Katechismustextes. Und in der Tat, wir werden darin kaum mehr als eine stilisierte Wiedergabe der gedruckten Tafeln erkennen dürfen. Nur bei einzelnen Stellen könnte erwogen werden, ob Stiefel doch vielleicht die ursprüngliche Form bewahrt hat.

Sehen wir auf das Einzelne. Da finden wir eben solche Schreib- und Sprachformen wieder, wie wir sie schon in den oben analysierten Abschriften beobachteten: wier, wiert, sye, ain, kain, flaysch, do, wa, geet, steen, kumpt, frumb, gethon, frow, betriegen, verfieren, häraus, söllen, wöllen, yeklicher, sollich, selbigen, milten, vnder, gsind, gwalt, gwißlich, end, tauf, dritt, darzů, dar für, neuwen, farlicheyt, herlicheyt, stündlin, gebetlin, sonder, vernufft, entpfahen, entpfachst, fareſt usw. Diese Sprachformen geben wohl meist nicht die ursprüngliche Vorlage, sondern Stiefels Schreibweise wieder.

Hervorgehoben seien noch „wandern" (statt „wandlen", s. o. Bl. 253ᵃ, Z. 24), was sich schon in einem Nürnberger Nachdruck Jobst Gutknechts um 1529 findet (ARG. I, 3, S. 250 f.); ferner „zwar" statt „zwarten" (B. 251ᵇ, Z. 14); letztere Form, von Knoke in der Theol. Literaturz. 1905 Nr. 17, Sp. 473 mit Unrecht als Druckfehler gerügt, ist ursprünglich, sie steht in allen alten Wittenberger Drucken des Enchiridion, auch im Großen Katechismus kommt sie in der Form „zuwarten" vor. [1]) Sicher hat Stiefel hier die ihm ungeläufigen Wortformen in die ihm mundgerechten korrigiert.

Die oben gemachte Beobachtung, daß er mehrfach Artikel und Pronomina da einsetzt, wo sie im ursprünglichen Druck Luthers nicht stehen, berechtigt uns zu dem Urteil, mehrere derartige Fälle im Katechismustext auch für Änderungen des Abschreibers zu er-

1) Zur sprachlichen Würdigung der Form vergleiche schon J. T. Müller, Die symbol. Bücher d. ev.-luth. Kirche, S. 859; Göpfert, Wörterbuch zu Luthers Kl. Kat., S. XIII u. 219.

klären. So sind in „ſye lieb vnd werd haben“ (247ᵃ, Z. 1), „in fördern“ (247ᵇ, Z. 7), „im vertrauwen“ (248ᵇ, Z. 8), „das es“ (250ᵇ, Z. 20), „deine mütter“ (247ᵃ, Z. 22), „das blůt“ (259ᵃ, Z. 5) die markierten Pronomina und Artikel zweifellos Einschaltungen Stiefels; sie fehlen durchweg in den erhaltenen Wittenberger Buchausgaben.

Als eigenwillige Korrektur der Vorlage wird ferner anzusehen sein: die Umstellung der Wörter „nit wöllen kummen laſſen“ (251ᵃ, Z. 10), der Ersatzausdruck „zu tiſch betten“ für „das Benedicite vnd Gratias ſprechen“ (261ᵃ, Z. 2), „ſünd“ für „ſchande“ in der 6. Bitte (251ᵇ, Z. 22), die Einfügung von Flickwörtern in der 6. Bitte „nit eyn in verſůchung“ (251ᵇ, Z. 17) und in der 4. Bitte „erkennen laſz ſollichs vnd“ (251ᵃ, Z. 19); letztere Ergänzung eine selbständige, aber wohl nicht richtige Deutung der ursprünglichen Satzkonstruktion, zugleich ein interessantes Zeugnis dafür, daß die Schwierigkeit des Satzbaus an dieser Stelle von Anfang an empfunden wurde (zur richtigen Deutung verweise ich auf die Abhandlung von Bertheau in dieser Zeitschrift 1891, S. 161 ff.). Ebenso ist als Korrektur Stiefels zu beurteilen: „dergleychen“ statt „desgleichen“ in der 4. Bitte (251ᵇ, Z. 3); vollends „Das walt“ im Morgen- und Abendsegen (260ᵃ, Z. 6; 260ᵇ, Z. 1) statt des echt Lutherischen „Des walt“, das freilich in außerwittenbergischen Nachdrucken öfter so geändert ist; ebenso im 1. Artikel „deß [st. dis] leybs“ (249ᵃ, Z. 13), so vereinzelt auch in außerwittenbergischen Drucken, während in Bugenhagens ältester niederdeutscher Übersetzung der Tafeln das ursprüngliche („dyſſes“) bewahrt ist. In allen diesen Fällen steht die gesamte Wittenberger Textüberlieferung der Buchausgaben gegen Stiefel; dies und die Tatsache, daß er überhaupt seine Vorlagen in ähnlichen Fällen zu glätten pflegt, spricht eben dafür, daß er in den angeführten Stellen den ursprünglichen Text der Tafeldrucke nicht wortgetreu bewahrt hat.

Schwieriger ist die Entscheidung bezüglich der Lesart „deſz teuffels“ in der 3. Bitte (251ᵃ, Z. 10). In der Einleitung zu meinem Neudruck S. 92 ff. habe ich gezeigt, daß wahrscheinlich die schwierigere Lesart „der Teufel“ (und zwar als Nominativ

Sing., nicht als Genetiv Plur.) die ursprüngliche ist. Vermutlich hat Stiefel hier ebenso wie die älteste lateinische Übersetzung, die Satanae liest, den Text seiner Vorlage erleichtern wollen.

Besondere Beachtung verdient die Erklärung des Amen am Schluß des 3. Hauptstückes. Stiefel schreibt hier „erhörets" statt „erhöret" (252ᵃ, Z. 12). Danach wäre zu konstruieren, nicht: „Solche Bitten sind dem Vater im Himmel angenehm und [sind von ihm] erhöret", sondern: „Solche Bitten ..... angenehm und [er] erhörets [nämlich: das was wir bitten]." Letztere Ausdrucksweise mit der Auslassung des pronominalen Subjekts und der ungenauen Bezeichnung des Objekts würde dem Sprachgebrauch Luthers ebensowohl entsprechen wie die erstere. [1]) Hat vielleicht Stiefel in diesem Falle den ursprünglichen Luthertext des Tafeldrucks aufbewahrt? Die späteren Buchausgaben hätten dann von Anfang an nur versehentlich das s bei „erhörets" ausgelassen? Wahrscheinlicher bleibt doch, daß Stiefel auch hier seine Vorlage korrigiert hat, zumal wir ja oben feststellen konnten, daß er gerne Pronomina, speziell „es", ergänzt.

Auch der Schluß: „Amen. ‖ [Absatz] Amen, das heyſzt ja Es soll also geschehen" kann nicht als ursprünglicher Text gelten. Denn alle ältesten Drucke, die wir kennen, haben das doppelte „Ja", dem augenscheinlich das zweimalige Amen entsprechen soll. Das „Amen, Amen" gehört zusammen (vgl. z. B. Joh. 3, 5. 11); die selbständige Beziehung aber des ersten Amen auf den vorangehenden Satz erscheint hier mitten in der Erklärung des Wortes als unangemessen. Die unberechtigte Vereinzelung des „Amen" hat dann ohne Zweifel den Abschreiber zur Streichung auch des einen „Ja" veranlaßt.

Kurz, auch sinnig erscheinende Lesarten lassen sich bei näherer Prüfung als Willkürlichkeiten erkennen.

Erwähnt sei noch die Kürzung des Textes bei den Einsetzungsworten des h. Abendmahls, die abbrechen mit „nam er das brot ꝛc."

---

1) Vergleiche z. B. R. Neubauer, M. Luther II (1891) im grammatischen Anhang S. 237 f. C. Franke, Grundzüge der Schriftsprache Luthers (1888), S. 228 f.

(259ª, Z. 12), ferner die Hinzufügung von Zahlen am Rande beim 1.—5. Hauptstück, bei letzterem mit der falschen Zählung von 5 Abschnitten, wodurch diese wohl mit den voranstehenden 5 Abendmahlsfragen parallelisiert werden sollen. Stiefel, der Zahlenfreund, liebt die Marginalzahlen auch bei anderen Abschriften, wie der Codex sonst noch zeigt.

Als Schreibfehler ist zu beurteilen „sind" st. „gsind" (250ᵇ, Z. 3), auch „zum Titum" (253ª, Z. 7). Anders liegt die Sache vielleicht bei „vnsern eltern" im 4. Gebot (247ª, Z. 24), denn denselben Fehler haben auch die Nachdrucke der verschollenen ersten Buchausgabe (vgl. ARG. III, 3, S. 270, Nr. 21). Es scheint also, daß nicht nur die erste Buchausgabe, sondern auch schon Stiefels Vorlage, der Tafeldruck, diesen Fehler gehabt hat.

Mögen sonst noch einzelne Stellen zur Bestätigung dessen, was als ursprünglicher Text der gedruckten Tafeln anzusehen ist, dienen können — z. B. die Überschrift zum 1. Hauptstück: „Das erst" (ohne „gebot", 247ª, Z. 4) oder das „vnd" im 2. Artikel: „gewonnen, vnd von allen sünden" (249ᵇ, Z. 10) —, der Wortlaut der Handschrift Stiefels im ganzen bietet dem Textkritiker doch schließlich keine geringe Enttäuschung. Doch darf darüber die Bestätigung wertvoller Erkenntnisse, die uns trotzdem geboten wird, wie oben hervorgehoben, nicht übersehen werden.

[Im folgenden Artikel wird die Untersuchung des liber Stifelii in den oben angedeuteten Beziehungen weitergeführt werden, auch bezüglich der fünf Fragen vom Abendmahl.]

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zwei Briefe aus den Tagen des Todes Luthers. [1])

1. Georg von Amsdorf [2]) an Nicolaus von Amsdorf [3]).

[Aus Cod. Goth. 185 f. 848, nach Cod. Jen. F p. 167.]

(Wittenberg.) (c. 20. Febr. 1546.)

Audivimus, Reverendissime Domine et patrue charissime, Reverendum Dominum Martinum Lutherum in regione Mans-

1) Vergleiche meine Veröffentlichung in „Stud. u. Krit." 1881, S. 160 ff. „Fünf Briefe aus den Tagen des Todes Luthers". Die hier neu mitgeteilten Briefe fand ich im Nachlaß des am 14. Juli 1906 in Frankfurt a. M. heimgegangenen D. Enders. — Ich stelle die sonst bekannten Briefe und Berichte zusammen: außer den längst bekannten in Walch, Bd. XXI und Corp. Ref. VI: Auriſaber an Mich. Gutt in Halle, 18. Februar, Kolde, Analecta 427; die Briefe Nr. 782—795 im Briefwechſel des J. Jonas II, 180 ff.; Auriſaber an Pfeffinger, 18. Februar, in „Chriſtl. Welt" 1901, S. 196; Jonas an Amsdorf, 18. Februar, in „Neue kirchl. Zeitſchr." 1902, S. 566; J. Stigel an J. Lang, 24. Februar, in „Zeitſchr. f. KG." 13, S. 166; Brief eines Eislebeners, 19. Februar, in B. Sepp, Zur Literatur über das Lebensende Luthers, Augsburg 1901, S. 9 ff.; Brief eines Wittenb. Studenten über Luthers Begräbnis, in „Beitr. z. bayr. KG." 3, S. 274; kathol. Berichte: „Zeitſchr. f. KG." 4, S. 297; „Nuntiatur-Berichte" VIII, 573 ff.; „Röm. Quartalſchr." 19 (1905), S. 170. Auch ſei erinnert an Georg Venedigers Bericht über Luthers Tod und Begräbnis in K. Faber, M. Luthers Briefe an Herzog Albrecht, Königsberg 1811, S. 65 ff.

2) S. S. 1541 in Wittenberg immatrikuliert: Georgius ab Ambsdorff Nobilis, Alb. Viteb. I, 190; ein Neffe des Theologen, nicht ſein Sohn, wie Corp. Ref. VI, 93 angenommen iſt. Melanchthon ſchreibt 8. März 1546 über ihn an ſeinen Onkel: „Mihi curae erit, ut Georgius recte faciat officium, et diu jam modeste vixit", Corp. Ref. VI, 73.

3) Damals evang. Biſchof von Naumburg-Zeitz.

feldensi ante paucos dies ex hac aerumnosa vita in aeternam lucem discessisse et vera fide et Filii Dei confessione se Deo commendasse. Quo audito tristissimo rumore magna est facta tum doctissimorum hominum, tum scholasticorum consternatio. Quid enim tristius, praesertim in his periculosissimis temporibus, potest dici tanti viri casu? quem tibi ingentem animi moerorem allaturum non ignoro. Hac autem consolatione nos sustentemus, quod scimus, ecclesiam Dei subjectam esse cruci, et in hac vita inter ingentes fluctus et procellas jactari, sed partem tranquilliorem in vita aeterna habituram esse. Tibi autem mox scribendum esse duxi, quia scio, quantum dilexeris illum nostrum patrem charissimum, et velle te certiorem de re tanta fieri arbitrabar. Etsi autem magno dolore afficieris, tamen oro te, ut consolationes a Deo propositas, quae tibi notae sunt, cogites. Bene et feliciter vale.

---

2. Georg Major [1]) an Nicolaus von Amsdorf.

[Aus Cod. Goth. 185 f. 845 nach Cod. Jen. F p. 159.]

Regensburg. 27. Februar 1546.

Reverendissimo in Christo Domino, D. Nicolao, Episcopo Naumburgensi, Domino ac patrono suo, cum summa reverentia observando.

S. Nullae unquam ullius hominis literae majorem luctum et moerorem mihi attulerunt, quam Tuae Excellentiae proximae, Reverendissime in Christo Pater. Non quod mihi scripta Tua semper non sint omnium gratissima, sed quod ex iis primum cognovi [2]), Reverendum in Christo patrem ac praeceptorem meum chariss. D. D. Martinum Lutherum a patre Domini nostri Jesu Christi ex hac misera vita in consortium coeleste

---

1) Major war an Stelle Melanchthons vom Kurfürsten zum Regensburger Religionsgespräch entsendet worden, RE.³ XII, 86, Corp. Ref. VI, 10 ff. — Vergleiche den Brief von Brenz an Amsdorf vom 29. Februar, Corp. Ref. VI, 64 ff.

2) Vergleiche Major an Jonas, 12. März 1546, Corp. Ref. VI, 82.

vocatum, in quo jam angelorum et prophetarum ac omnium sanctorum consuetudine aeterna fruitur, quam quidem illi certam gratulamur. Sed quid tristius, quaeso, nobis hoc tempore accidere potuit? Attamen inscrutabilia dei consilia nullo modo nobis reprehendenda sunt, et jam eo impensius orandus est Deus, ut cum hunc patrem nostrum, currum Israel et aurigam [1]), hinc ex his miseriis ad se transtulerit, mittat aliquem Helisaeum et pios ministros, qui ecclesiam gubernent et ab ipso instauratam sinceram doctrinam tueantur.

Cum hoc nuncium fratribus nostris, qui hic in confessione verae doctrinae sunt [2]), communicassem, omnibus obortae sunt lacrymae, et summo affecti dolore quasi fratrem suum ereptum luxerunt [3]); id quod in tanto meo moerore aliquod mihi levamen attulit, cum viderem, eos sic suum amorem testari, etiam eos, quos antea suspectos habui. Bucerus enim statim in hanc vocem prorupit: „O mei fratres, si unquam ante, jam summa concordia nobis opus erit!“ Et pridie quam Tuas acceperam, me magnis precibus erat obtestatus, ut, cum domum redirem, darem operam, quo Lutherum reconciliatum habere posset [4]). Idem et de Tua Praestantia me rogavit, ut testantur hae ejus literae hic inclusae. Et profecto nobis omnibus hactenus in hac actione egregie fidem suam probavit; diligenter tamen observatur ab omnibus.

Provocarunt nos adversarii ad colloquium familiare sine scripto, in quo triduum consumsimus. Quodsi praesens fuisses, non potuisses saltem esse auditor sine summa indignatione: tanta est vanitas et impietas, et tamen cum talibus bestiis nobis decertandum est. Recte et prudenter scribis, majorem inter nos et mancipia papistica futuram discor-

---

1) 2 Kön. 2, 12. Ebenso Melanchthon Corp. Ref. VI, 59; ähnlich Agricola, aber ohne Beziehung auf Elisas Klageruf: Germaniae Heliam, „Stud. u. Krit.“ 1881, S. 169.

2) Butzer, Schnepff, Brenz, Frecht, Pistorius, V. Dietrich, vgl. Corp. Ref. VI, 35. 83.

3) Ähnlich die Worte Majors in Corp. Ref. VI, 82.

4) Vgl. Köstlin-Kawerau, M. Luther[5] II, 580 f. 616 f.

diam, quam quae unquam fuit. Et sane ita debent esse inimicitiae inter semen mulieris et semen serpentis [1]). Summa est concordia inter nostros, tam collocutores [2]) quam auditores. Itaque spero, nunquam nos Christum vel implicite vel explicite negaturos, et adversarii non quaerunt aliquas conciliationes, sed tantum dissidia in religione.

Salutant Tuam Excellentiam omnes collegae nostri, quorum vir optimus mittit hic literas. Illius consuetudine maxime utor. Vereor autem, ne nimis verax propheta sis de certaminibus et malis imminentibus nobis, quae ut avertat, orabimus patrem Domini nostri Jesu Christi, qui promisit se fore protectorem ecclesiae suae.

Caesaris adventus est in expectatione. Venerunt enim qui parent hospitia, et affirmant adfuturum intra mensem [3]). Sive igitur amicus, sive inimicus veniat, tamen non prodenda est religio, et omnium rerum eventus committendus est Deo.

Julius Pflug abstinuit hactenus a colloquio [4]) et heri primum est ingressus et factus Praeses ab Imperatore [5]), sicut cognoscet Excellentia Tua ex scheda hac. Videbis autem, quam multa iniquissime imponantur nobis, et ea omnia hic inter nos acta sunt, et haud dubie ex consilio collocutorum adversae partis scripta Ratisbonae, et Trajecti ab Imperatore sigillo confirmata [6]). Ita nos miseri sumus, qui adversarios et actores et judices habemus. Valde mirum erit, si Illustrissimus

---

1) Vgl. Major am 10. Februar, Corp. Ref. VI, 39: „Adversarii ut semen serpentis etc.". N. Paulus hat die Beziehung auf 1 Mos. 3, 15 nicht erkannt, wenn er (Joh. Hoffmeister 1891, S. 204) überſetzt: „Natterngeſchlecht".

2) Die vier: Butzer, Major, Schnepff und Brenz.

3) Am 10. April traf er endlich ein, nachdem die ſächſiſchen Abgeſandten auf Befehl ihres Kurfürſten ſchon am 20. März Regensburg verlaſſen hatten.

4) Vgl. Corp. Ref. VI, 36.

5) Vgl. Corp. Ref. VI, 65; L. Paſtor, Die kirchlichen Reunionsbeſtrebungen, Freib. 1879, S. 319 f. Er wurde zum 3. Präſes vom Kaiſer ernannt neben dem Biſchof von Eichſtädt, Moritz v. Hutten, und dem Grafen Friedrich von Fürſtenberg.

6) Vgl. Corp. Ref. VI, 83.

Princeps volet nos progredi in colloquio his iniquissimis Praesidibus et conditionibus. Inter nos conclusum est hodie, nos nolle quicquam nisi jussa[1]) Principum agere. Utinam hoc colloquium aut nunquam esset institutum, aut quamprimum solveretur! Nulla enim conciliatio prorsus expectanda est. Rogo, ut Tuis precibus nos juves, et me Tibi commendatum habeas. Rogo, mi Pater ac Domine, ut interdum ad nos scribas. Quod enim aliud solatium hic esse possit, quam vestrae literae? Ratisbonae 27. Februarii 1546.

T. E.
Georg. Major.[2])

Breslau. G. Kawerau.

---

1) Oder jussu?

2) Da Amsdorf und Major später in scharfem Gegensatz einander gegenüberstehen, so sei darauf hingewiesen, daß noch bis Februar 1549 freundschaftliche Beziehungen zwischen ihnen erhalten geblieben sind, s. „Zeitschr. f. KG." 22, 614. 616. 618. 636ff.

Rezenſionen.

1.

Budde, Karl, Geſchichte der althebräiſchen Litteratur. Apokryphen und Pſeudepigraphen von Alfred Bertholet. Leipzig, C. F. Amelangs Verlag, 1906, XVI, 433 S. gr. 8.

[Auch unter dem Titel: „Die Litteraturen des Oſtens in Einzeldarſtellungen.“ Siebenter Band. Erſte Abteilung: Geſchichte der althebräiſchen Litteratur.]

Dieſe neue Litteraturgeſchichte iſt mir in mehrfacher Hinſicht ein rechtes Labſal inmitten faſt erdrückender Berufsarbeit geweſen. Der Plan des Geſamtwerks („Die Litteraturen des Oſtens in Einzeldarſtellungen“) bringt es mit ſich, daß die Mitarbeiter auf die Vorführung eines weitſchichtigen Apparats, wie wir ihn von den „Einleitungen ins Alte Teſtament“ her gewohnt ſind, verzichten mußten; „wir ſollen und müſſen vielmehr im weſentlichen eine geſchloſſene Anſicht darbieten“ (Vorwort S. IX). Für den mit allen Einzelheiten des Apparats Vertrauten hat es nun einen eigentümlichen Reiz, ungeſtört durch gelehrten Ballaſt und langatmige Diskuſſionen dem Aufbau einer althebräiſchen Litteraturgeſchichte in größerem Maßſtabe zuzuſehen und zwar vonſeiten eines Gelehrten, der durch dreißigjährige verdienſtvolle Mitarbeit ſein Recht, auf dieſem Gebiete mitzureden, gründlich erwieſen hat. Zu der Befriedigung über Anlage und Methode des Buchs geſellt ſich aber noch eine Befriedigung anderer Art. Wir Älteren fühlen uns gegenüber dem heutigen Betrieb der altteſtamentlichen Wiſſenſchaft gar oft zu der Frage gedrängt: Liegt es nur an der Verſteifung, die das Alter unentrinnbar mit ſich bringt, daß du mit aller Gewalt nicht imſtande biſt, die Umwertung aller Werte zu begreifen, die da Platz gegriffen hat? Oder haben nicht etliche Hypotheſen, die im Gefolge der ſog. religionsgeſchichtlichen Betrachtung aufgetreten ſind, auch abſolut ſichere Erkenntniſſe in Verwirrung gebracht? Um nur eins anzuführen: zu den abſolut ſicheren Ergebniſſen der altteſtamentlichen Litte-

raturkritik zähle ich die Bewertung von Gen. 14 als eines ſpäten Midraſch von reinſtem Waſſer, dem eben darum der Charakter einer Geſchichtsquelle ſo wenig zugeſprochen werden kann, wie etwa dem Midraſch 2 Chron. 20 gegenüber ſeiner Vorlage 2 Kön. 3. Dabei iſt es ganz gleichgültig, woher der Verfaſſer von Gen. 14 die Eigennamen in V. 1 f. bezogen hat. Über einen Schriftſteller, der (V. 13. 24) notoriſche Ortsnamen als Perſonennamen verwendet, konnten die Alten mit Recht als geſchloſſen gelten. Nun leſe man in gewiſſen neueren Darſtellungen, was über die Bedeutung und Tragweite von Gen. 14 geboten wird!

Da tut es einem denn wahrhaft wohl, an einem Beiſpiel wie dem vorliegenden Buch zu ſehen, daß die alte Art der Betrachtung noch keineswegs ausgeſtorben iſt, und daß ſie in einer Geſtalt auftritt, die ganz gewiß nicht wie „Rückſtändigkeit“ ausſieht. Beſonnene Abwägung der Beweismittel und der unſerem Urteil geſteckten Grenzen geht Hand in Hand mit warmer Wertung der tiefen Bedeutung und der rechtverſtandenen Heiligkeit des Stoffs, und ſo geſtaltet ſich bei allem unbeugſamen Wahrheitsſinn die Darſtellung nicht ſelten zu einer Apologie des Bibelworts, die um ſo überzeugender wirkt, als ſie ungeſucht aus den Tatſachen ſelbſt hervorſpringt.

Von dem Reichtum des Inhalts ſei im folgenden wenigſtens eine allgemeine Überſicht gegeben. Nach einem anſprechenden „Wort vor der Tür“, in dem der Verfaſſer die beſonderen Schwierigkeiten ſeiner Aufgabe darlegt, beſpricht er im erſten Kapitel den Kanon und ſeine Vorgeſchichte, im zweiten die älteſten Dichtungen (das Singen und Sagen) mit zahlreichen in den Text eingeſtreuten Überſetzungsproben. Bemerkenswert iſt hier das Urteil über die Eingangsformel „Darum ſingen die Dichter“ (Num. 21. 27): „Das will nicht ſagen, daß zu irgendeiner Zeit ein Dichter dieſes Lied geſungen, d. h. gedichtet habe, ſondern daß man es rings im Lande von den fahrenden Sängern vernehmen könne. Ohne Zweifel waren dieſe Sänger eine Macht, die ſtärkſten Hebel der öffentlichen Meinung, beſonders in den Zeiten nationaler Entſcheidungen.“ S. 19 erklärt es der Verfaſſer für ſehr wahrſcheinlich, „daß niemand anders als König Salomo ſelbſt die Sammlung der alten Lieder angeordnet und überwacht hat, wie es Karl der Große für die deutſche Vorzeit getan, leider beide für die Nachwelt mit dem gleichen Erfolge.“

Das dritte Kapitel behandelt die Geſetze der hebräiſchen Dichtung. Natürlich iſt man hier vor allem auf das Urteil des Verfaſſers über die zurzeit viel behandelte Frage der hebräiſchen Metrik geſpannt. In betreff des 1882 von ihm ſelbſt entdeckten Qina- oder Klageliedverſes (mit kürzerem zweiten Glied) erklärt Budde jetzt (S. 28), daß dieſer Vers „in kleineren oder größeren Zuſammenhängen regelmäßig da auftrete, wo die Propheten die Leichenklage der Weiber nachahmen“. Sollte eine bewußte Abſicht dieſer Art wirklich zu erweiſen ſein? Was die ſonſtige Metrik

anlangt, so verzichtet Budde darauf, zwischen den bisher vertretenen Systemen eine feste Entscheidung zu fällen. Wer den dermaligen äußerst verwickelten Stand der Streitfragen über die Metrik kennt, kann diese Zurückhaltung nur billigen. Anderseits wird er gern dem Urteil beistimmen, daß „die Beobachtung des Worttons, der Haupttongruppen, unter mehr oder minder nebensächlicher Behandlung der Senkungen, die meiste Wahrscheinlichkeit für sich hat. — Zwischen Zeilen von 2, 3, 4 Hebungen — dieses Maß wird als Regel kaum überschritten —, wird man, mindestens in späterer Zeit, bewußt unterschieden haben; aber wir haben doch kein Recht, die Beibehaltung derselben Zeilenlänge innerhalb jedes Gedichts als unerläßliche Forderung aufzustellen." In diesen vorsichtigen Sätzen ist meines Erachtens alles gesagt, was zur Zeit als wirklich ausgemacht gelten kann. Auch in betreff der Strophen äußert sich der Verfasser (S. 30) mit wohltuender Skepsis: „Beweise für durchgehenden Strophenbau gibt es nicht. Nichts beweist auch der Kehrvers."

Im vierten Kapitel sind „die Anfänge der Geschichtsschreibung, das Mosaik der Quellen, das große Geschichtswerk der jahvistischen Schule" zusammengefaßt. Die lichtvolle Erörterung gibt mir nur zu wenig Bemerkungen Anlaß. Daß in 2 Sam. 12, 1—15ª eine Einschaltung von späterer Hand vorliege (S. 36 Anm.) ist mir dadurch nicht bewiesen, daß Nathan 1 Kön. 1 als Parteigänger Salomos eine ganz andere Rolle spielt. Wir müßten in der geschichtlichen Überlieferung nicht bloß des Alten Testaments viel streichen, wenn wir nur absolut einheitliche Charaktere gelten lassen wollten. Oder weist nicht etwa die Person Davids in der unbedingt glaubhaften Überlieferung gar merkwürdige Gegensätze auf?

S. 39 ff. wird die Hypothese Duhms, daß die sogenannte Jerusalemquelle (2 Sam. 10—20, 1 Kön. 1. 2) aus den intimen Überlieferungen der Familie Abjathar hervorgegangen sei, dahin erweitert, daß wohl auch die alten Bestandteile der Biographien Sauls und Davids von 1 Sam. 4 ab insgesamt der gleichen Hand zuzuweisen seien. Die fesselnde Begründung dieser Hypothese hat meine Zweifel nicht völlig beschwichtigt; dagegen teile ich die Überzeugung Buddes, daß diese vorzüglichen Berichte nur auf einen Zeitgenossen, der Augen- und Ohrenzeuge vieler der erzählten Vorgänge war, zurückgeführt werden können, und daß diese Tatsache urkundlicher Geschichtschreibung aus dem 11. und 10. Jahrhundert v. Chr. von unermeßlichem Werte ist.

Höchst instruktiv ist die S. 49—54 in drei Kolumnen gegebene Probe von der Verflechtung des Jahvisten und der Priesterschrift durch den Redaktor. Vor kurzem las ich im „Theologischen Literaturblatt" (1906, Nr. 48) in einer Rezension von Riems „Sintflut" das große Wort: „Wenn der Verfasser sich an die heutige landläufige Quellenscheidung in der Genesis unbesehens anschließt, so ist zu bemerken, daß

die Zeit nicht mehr fern zu ſein ſcheint (wie oft iſt nicht in den letzten 30 Jahren dieſer Troſt verkündigt worden!), wo von den Buchſtaben PJR nicht mehr die Rede ſein wird. Ich glaube, daß dieſe Methode bald abgewirtſchaftet haben wird." Ob wohl der Urheber dieſer Behauptung auch nur ein einziges Mal in ſeinem Leben eine ſolche Probe von Textanalyſe, wie die oben erwähnte Buddes, angeſehen hat? Ich kann es ſchwer für möglich halten. Denn dann müßte ſich ihm die Überzeugung aufgedrängt haben, daß gegen die Grundtatſachen der Quellenſcheidung im Pentateuch jeder Widerſpruch ausgeſchloſſen iſt. Daraus folgt dann freilich auch, daß es ein unverantwortliches Tun iſt, durch völlig grundloſen und darum unüberlegten Widerſpruch die Wahrheit aufzuhalten!

Dem prophetiſchen Schrifttum des aſſyriſchen Zeitalters iſt das fünfte Kapitel gewidmet. Hier möchte ich einen Diſſenſus nur zu Amos 7, 10 ff. geltend machen. Warum kann dieſe Perikope nicht vom Propheten ſelbſt herrühren? Nur weil ſie in dritter Perſon von ihm erzählt? Gern ſtimme ich dagegen dem Urteil zu (S. 70), daß die neueren Beſtrebungen, die ſelbſtgeſchaffene feſte Metren als kritiſchen Maßſtab anlegen und ſelbſt die Strophe des Liedes dem Propheten als Zwang auflegen wollen, weit über das Ziel hinausſchießen.

Aus der Beſprechung des Jeſaja verdient Erwähnung, daß Budde an der Echtheit von 9, 1—6 feſthält, 11, 1 ff. aber für einen Schwall von Nachträgen und Wucherungen erklärt. Dagegen erſcheint es ihm „unmöglich, Jeſaja zum Propheten des bedingungsloſen Untergangs zu ſtempeln, ſo ſtark auch eine mächtige Schule heute dazu neigt". Ich pflichte auch in dieſem wichtigen Punkte Budde unbedingt bei.

Im Propheten Micha werden Kap. 4—7 für herrenloſe Stücke aus verſchiedener Zeit (vorexiliſch wohl 6, 9 ff.) erklärt. Dem urſprünglichen Zephanja gehören 1, 1—2, 3 und 3, 1—13, dem urſprünglichen Nahum in der Hauptſache Kap. 2 und 3, Habakuk Kap. 1 und 2. In betreff des letzteren Propheten bleibt Budde bei ſeiner früheren Hypotheſe (Theol. Studien und Kritiken 1893, II) ſtehen, daß die Drohung, ſobald man die Verſe 1, 5—11 richtig hinter 2, 4 einſetze, nicht gegen die Chaldäer — dieſe ſind vielmehr die Vollſtrecker des Gerichts — ſondern gegen die Aſſyrier gerichtet ſei.

Zwiſchen die Propheten der aſſyriſchen und der chaldäiſchen Periode ſind paſſend drei Kapitel anderen Inhalts eingeſchoben: die Anfänge geſetzlicher Schriftſtellerei und die Geſchichtſchreibung unter prophetiſchem Einfluß, ſodann das Deuteronomium und in Kap. 8 das Buch der Könige und die Arbeit der deuteronomiſtiſchen Schule. Ich muß mich damit begnügen, aus dieſen drei Kapiteln folgende bemerkenswerte Sätze hervorzuheben. Der kultiſche Dekalog (Ex. 34, 14 ff.), den Budde mit den meiſten Neueren für den urſprünglichen hält, „kann urſprünglich kaum

etwas anderes gewesen sein als eine knappe Zusammenstellung der Bedingungen für den Anschluß von Kanaanitern an das Volk Israel" (S. 96). Diese Vermutung könnte selbst dann in Kraft bleiben, wenn man wie Schreiber dieses für unmöglich hält, daß man in späterer Zeit gewagt haben sollte, einen altüberlieferten Dekalog durch einen total anderen (nämlich Ex. 20, resp. Deut. 5) zu ersetzen. Ich muß dabei bleiben, daß in Ex. 34, 14 ff. ein schlechthin unvermeidlicher Notbehelf des Redaktors vorliegt, um nicht den Ex. 20 (allerdings nicht in seiner lapidaren Urgestalt) publizierten Dekalog zum zweiten Mal wie etwas ganz Neues publizieren zu müssen. So behilft er sich denn mit der Ersetzung des ursprünglichen Dekalogs durch eine Reihe kultischer Vorschriften, die sehr wohl dem von Budde angenommenen Zweck gedient haben können. Was Budde S. 100 über die Notwendigkeit sagt, den Dekalog in Ex. 20 aus dem Ende des 8. oder dem 7. Jahrhundert (aber mit ausdrücklicher Ablehnung eines deuteronomistischen Ursprungs) herzuleiten, kann ich höchstens von der jetzigen Gestalt dieses Dekalogs gelten lassen. Schon seine Anlage zeigt, daß er ursprünglich nicht eine Anweisung zu wahrhafter Sittlichkeit geben, sondern die Verletzung göttlicher und menschlicher Rechtsansprüche verhindern will.

S. 111 urteilt Budde über den Kompromiß zwischen Priestern und Propheten, auf dem das Gesetzbuch Hilkias beruht: daß mit der Forderung der Konzentrierung des Kultus im Tempel (Deut. 12) „der äußere Gottesdienst im Opfer als wesentlich, als gottgeboten hingestellt wurde, das ging nicht aus der Propheten eigenem Willen hervor, das war das Zugeständnis, das der jerusalemischen Priesterschaft für ihre Mitwirkung gemacht werden mußte." Treffend weist dabei Budde auf die Tempelweihrede Salomos (1 Kön. 8, 22 ff.) als auf eine Probe hin, wie sich die genaue prophetische Anschauung zu dieser Frage gestellt habe. In diesem „Programm des Heiligtums" sei kein Wort von dem gesamten äußeren Gottesdienst zu lesen; nur ein Bethaus soll der Tempel sein. — Originell ist der Versuch Buddes (S. 114), die mannigfachen Varianten derselben Gesetze im Deuteronomium (so z. B. der vier verschiedenen Fassungen des Grundgesetzes in Kap. 12) zu erklären. Sie beruhen nach ihm auf Instruktionen für Reiseprediger, die das neue Gesetz in den Städten und Dörfern Judas zu verkündigen hatten. „Solcher Ausfertigungen sind dann nachträglich eine ganze Zahl für die Redaktion benutzt und ihre Abweichungen, soweit sie wertvoll schienen, gewissenhaft gebucht worden."

Im neunten Kapitel („Das prophetische Schrifttum des chaldäischen Zeitalters") nimmt, wie billig, die Besprechung des Jeremiabuches den breitesten Raum ein. Die Dreiteilung des Buches, „dessen mittlerer Teil genau wie bei Jesaja und dem Vorbild für die Redaktion beider Bücher, dem Buche Hesekiel, die Weissagung gegen die Heiden enthält, kann weder

von Jeremia, noch von Baruch herrühren." Dabei zeigt ſich jedoch Budde von der Hyperkritik etlicher Neueren Jeremia gegenüber weit entfernt und eher beſtrebt, „zu weit gehende Zweifelſucht abzuwehren und Jeremias prophetiſche und litterariſche Perſönlichkeit gegen einſeitige Verkleinerung zu ſchützen." In betreff des Heſekiel urteilt Budde (S. 156), „daß alle Schwierigkeiten, die ſich finden, mit der Abfaſſung des Buchs durch den Propheten ſelbſt, der ſich durch ſein Ich von Anfang bis zu Ende bezeugt, durchaus vereinbar ſind." In der anſprechenden Würdigung des Deuterojeſaja vertritt Budde natürlich wieder und unſeres Erachtens mit vollem Recht den in ſeinem „Minoritätsvotum" von 1900 eingenommenen Standpunkt, daß die Duhmſche Hypotheſe von ſog. Ebed-Jahveliedern, die dem Buche urſprünglich fremd und individuell zu deuten ſeien, vor einer ſchärferen Prüfung nicht Stand gehalten hat.

Das zehnte Kapitel iſt den „Prophetien des Jahrhunderts der Reſtauration" gewidmet. In betreff des Maleachi entſcheidet ſich Budde mit den meiſten Neueren für die Anſetzung zwiſchen 475 und 450. Dagegen urteilt er über die ſeit Duhms Kommentar herrſchende Annahme der Einheitlichkeit des Tritojeſaja (Kap. 56—66): „Bei ruhiger Betrachtung wird man ſich überzeugen müſſen, daß der Zeitanſatz für dieſen Verband von Weisſagungsſtücken [etwa gleichzeitig mit Maleachi] zwar im ganzen richtig aber viel zu eng iſt, und daß es nicht möglich iſt, mit einem einzigen Verfaſſer dafür auszukommen. Es klingen darin vielmehr alle Seiten an, die von Heſekiel bis Maleachi angeſchlagen ſind, und auch die vorausgeſetzten Zeitverhältniſſe umfaſſen nicht viel weniger als ein Jahrhundert." Budde hat dieſes Urteil durch die darauffolgende Analyſe von Jeſ. 56—66 in hohem Grade wahrſcheinlich gemacht.

Das elfte Kapitel behandelt in lichtvoller und überzeugender Darſtellung „die prieſterliche Geſetzgebung und den Abſchluß des Hexateuchs." Hervorhebung verdient hier (S. 197) die Ablehnung der landläufigen Anſicht, daß der Prieſterkodex „nur darum für die geſetzloſen Strecken ein bloßes Gerippe gebe, weil er vorausſetze, daß der Leſer die Lücken aus der ihm wohlbekannten alten Überlieferung ausfüllen werde. Es war den Verfaſſern von Pg durchaus nicht gleichgültig, ob man ſie ausfüllte mit den zahlreichen Altarbauten der Patriarchen, ihren Opfern, heiligen Bäumen und Steinen, ſamt den über ſie ausgegoſſenen Trankopfern uſw." Der weitere Beweis Buddes für obige Theſe muß als durchſchlagend bezeichnet werden. Dagegen vermag ich mich von der Richtigkeit der anderen Theſe (S. 204) „JED ging nicht mit der Eroberung des Landes zu Ende; vielmehr lief hier die Geſchichtserzählung ununterbrochen weiter, durch die Bücher der Richter, Samuelis und bis in das Buch der Könige hin", auch jetzt noch nicht zu überzeugen.

In Kap. 12 („Nachklänge des prophetiſchen Schrifttums und Redaktion des Prophetenkanons") erklärt ſich Budde gegen die angebliche

vorexiliſche Unterlage in Sach. 9—11 und bleibt bezüglich der Anſetzung von Sach. 9—14 „bei dem vierten Jahrhundert etwa“ ſtehen. Obadja 1—7 ſamt dem Übergang V. 8. 9 „iſt nichts weiter als ein ſchlechterer Paralleltext zu Jer. 49; er iſt einfach aus dem fertigen Buch Jeremia geſchöpft. Der 2. Abſchnitt (V. 10—14. 15b) iſt eine recht hölzerne neue Faſſung der Anklagen gegen Edom . . .; in dem dritten ſcheint ein allgemeineres prophetiſches Zukunftsbild . . . etwas auf Edom insbeſondere zurechtgebogen zu ſein.“ Budde hält ſogar für wahrſcheinlich, daß Obadja erſt einen nachträglichen Einſchub in das fertige Buch der Kleinen Propheten bilde. Dieſes letztere ſcheint mir allerdings durch die Stellung des Obadja im Dodekapropheton ausgeſchloſſen. Auch in betreff des Verhältniſſes zu Jer. 49 dürften die Akten noch nicht geſchloſſen ſein. — Zu Jona wiederholt Budde ſeine frühere, ſehr plauſible Vermutung (ZAW 1892), daß dieſe Erzählung wohl aus einem Midraſch zum Königsbuch herübergenommen ſei. Dieſem „erzählenden Midraſch und der Geſchichtſchreibung unter ſeinem Einfluß“ iſt das gleich folgende 13. Kapitel mit ſeiner höchſt inſtruktiven Beſprechung des Büchleins Ruth, der Perikopen Gen. 14 (ſ. o.!); Joſ. 22, 9 ff.; Richt. 20. 21; 1 Sam. 16, 1 ff. und 19, 18 ff., 21, 11 ff. (nur bei dieſer Erzählung ſcheint mir ein Zweifel am Midraſchcharakter berechtigt), 1 Kön. 13; 2 Kön. 1, 9 ff. und vor allem des Buches der Chronik gewidmet. — Zu der vielverhandelten Streitfrage über die Chronologie des Lebens Eſras und Nehemias ſcheint mir Budde die einzig mögliche Löſung aller Schwierigkeiten durch die Annahme zu bieten, daß Neh. 13, 6 die Zeitbeſtimmung „im 32. Jahre des Artaxerxes, des Königs von Babel“ als ein aus 5, 14 gefloſſener Einſchub zu ſtreichen ſind. In Wahrheit verblieb Nehemia bei ſeinem erſten Urlaub nur kurze Zeit in Jeruſalem (daher die raſende Eile beim Mauerbau!); 5, 14 ſeien alſo mit der zwölfjährigen Wirkſamkeit als Statthalter die äußerſten Grenzen derſelben unter Einſchluß aller Zeiten der Abweſenheit bezeichnet (S. 235).

Zu Kap. 14 („Spätere Liederdichtung“), einer Beſprechung der Klagelieder, des Liedes Deuter. 32, des Pſalmbuchs und des Hohen Lieds, ſei nur bemerkt, daß auch nach Budde (S. 259) die Pſalmüberſchriften wie „von David“ uſw. nicht den Sänger oder Dichter des Liedes, ſondern ſeine Gattung und Art bezeichnen. „Es ſind Davidlieder in dem Sinne der Salomoſprüche im Buch der Sprüche.“ Dabei iſt vorausgeſetzt, daß „der Herkunftsvermerk (wie zweifellos bei den Wallfahrtspſalmen) urſprünglich nicht bei den einzelnen Pſalmen, ſondern nur einmal, am Kopf . . . der Sammlung ſtand.“ Das iſt ja möglich. Nur kann ich das Bedenken nicht unterdrücken, daß „von Salomo“ Pſ. 72 (vgl. V. 10) und Pſ. 127 (V. 1!) doch unmöglich etwas anderes bezeichnen ſoll als eben den Dichter, und daß damit ein ſchwerwiegendes Präjudiz für die Meinung der anderen Überſchriften mit

Eigennamen geſchaffen iſt. Dazu kommt, daß die hiſtoriſchen Veranlaſſungen, mögen ſie auch erſt ſpäter beigefügt ſein, nur dann einen Sinn haben, wenn ſie ausdrücklich die Abfaſſung des betreffenden Pſalms durch David vorausſetzen. — Dagegen ſtimme ich Budde ganz bei, wenn er (S. 277) gegenüber der jetzt beliebten Beſchränkung der uns erhaltenen Pſalmen auf die ſpätere nacheziliſche Zeit „im Pſalter einen wirklich getreuen Durchſchnitt, eine ebenſo wohlgelungene wie unbeabſichtigte Auswahl der religiöſen Lyrik Israels aus einer ganzen Reihe von Jahrhunderten erblicken“ will.

Die Auffaſſung Buddes vom Hohenlied als einer recht eigentlich vom Volk verfaßten Sammlung von Hochzeitsliedern iſt teils aus ſeinem gediegenen Aufſatz in den „Preußiſchen Jahrbüchern“ von 1894, teils aus ſeinem Kommentar von 1898 längſt bekannt und hat ſo gut wie allſeitige Zuſtimmung gefunden. So bleibt uns nur übrig, noch ein Wort über Kap. 15 („die Lehrdichtung“) zu ſagen. Hier erkennt Budde (S. 294) in den „Sprüchen Salomos“ auch voreziliſches Gut an, ſo namentlich in den „keineswegs beſonders dünn geſäten Königsſprüchen“, wie z. B. 16, 10—15. Der in der erſten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. angeſetzte Prolog Kap. 1—9 will nach Budde von Haus aus nur eine Einführung in die 10, 1 beginnenden wirklichen Sprüche Salomos ſein. Die älteren Abſchnitte des Spruchbuchs werden dem 4. Jahrhundert zugewieſen, da das fünfte noch im ganzen Umfang der grundlegenden Arbeit an Abſchluß uud Redaktion des Geſetzes gehöre.

Den „Prediger“ ſetzt Budde etwa in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. Die ſpätere Hinzufügung einer Reihe von Sätzen, die gegenüber dem Peſſimismus des urſprünglichen Verfaſſers eine gerechte ausgleichende Weltordnung als ſelbſtverſtändlich ausſprechen, wird anerkannt. Für ganz falſch aber erklärt es Budde, „wenn man wie Siegfried das Buch durch einen verwickelten Prozeß aus einer ganzen Reihe von Quellen aus den verſchiedenſten Lagern zuſammengewachſen und überdies noch von ſo und ſo vielen Händen überarbeitet ſein läßt, und für ebenſo irrig, wenn man wie Bickell und Haupt durch Umſtellungen im großen beſſeren Schluß und ſcharfen Gedankenfortſchritt meint herſtellen zu ſollen. Man laſſe dem ſemitiſchen Geiſt ſeine beſonderen Wege; er iſt mit dem unſern nicht zu verwechſeln.“ Insbeſondere der letzte Satz dürfte dringend der Nachachtung zu empfehlen ſein!

Zu der ausführlichen Beſprechung des Buches Hiob (S. 309 ff.) muß ich bei wärmſter Zuſtimmung zu zahlreichen Ausführungen doch auch in Kürze meinen ſtarken Diſſenſus geltend machen. Die ſogenannte Volksbuchhypotheſe, nach der der Dichter den ſeit längerer Zeit überlieferten, nur die volle Bewährung Hiobs kennenden Prolog und Epilog verwendet haben ſoll, um in dieſen Rahmen einen Beweis der Schuld

und Läuterungsbedürftigkeit Hiobs hineinzudichten, ist mir nach wie vor unfaßbar. Wie kann der Dichter seine Leser so gründlich irreführen, daß er seine auf ganz anderes abzweckenden Ausführungen auf einer Grundlage aufbaut, deren wahre Meinung ihm doch nicht entgehen konnte! Die ganze Streitfrage hängt aufs engste mit der Frage nach der Echtheit der Elihureden zusammen. Budde hält an diesen als einem ursprünglichen, ja ganz wesentlichen Bestandteil der Dichtung fest. Mir ist dies auch heute noch ebenso unmöglich wie vor 30 Jahren, als ich mit Budde aus Anlaß seiner „Beiträge zur Kritik des Buches Hiob" (Bonn 1876) in der Theol. Literaturzeitung (1877, Nr. 2) eine Lanze brach. Ich muß dabei stehen bleiben, daß der „geistliche Hochmut", der nach Budde den Anlaß zur Züchtigung Hiobs bilden soll, ganz offenbarlich nur als ein Erzeugnis seiner Leiden, somit nicht als ihr Grund hingestellt wird. Wiederum ganz einig bin ich dagegen mit Budde in der Ablehnung der massenhaften Versuche einer Einteilung des Gedichts in Strophen, sowie in der Ansetzung um (frühestens) 400 v. Chr.

Das letzte Kapitel behandelt „das klassische Werk des apokalyptischen Schrifttums", das Buch Daniel. Der Verfasser schließt sich hier, namentlich auch mit der Ansetzung um 165 v. Chr., in der Hauptsache den längst herrschend gewordenen Anschauungen an. Die Unterscheidung der angeblich älteren „Geschichten" von den „Gesichten" in der zweiten Hälfte des Buches scheint ihm nur insoweit richtig, als manches in den Geschichten seine Vorgeschichte hat. In betreff der Sprachenfrage hält er für das Wahrscheinlichste, „daß ursprünglich das ganze Buch aramäisch abgefaßt war, daß man aber Bedenken trug, ein durchaus fremdsprachliches Buch unter den heiligen Büchern zu führen. So begann man denn, es ins Hebräische umzuschreiben, benutzte aber gern den Eintritt der Rede der Chaldäer, um den Übergang ins Aramäische zu entschuldigen."

Das vorstehende Referat dürfte zur Genüge gezeigt haben, daß, wer sich über den heutigen Stand der alttestamentlichen Litterarkritik ohne das zeitraubende Studium eines gelehrten Apparats unterrichten will, nicht leicht einen sichereren und zugleich fesselnderen Führer finden dürfte, als diese „Geschichte der alttestamentlichen Litteratur". Sie sei daher allen für die Bibelwissenschaft interessierten Gebildeten nachdrücklich empfohlen!

Der zweite Teil des Buches, die „Apokryphen und Pseudepigraphen" von dem auf alttestamentlichen Gebiet gleichfalls rühmlichst bekannten Basler Professor Alfred Bertholet, reiht sich dem ersten würdig an. Natürlich konnte eine Behandlung des überaus weitschichtigen Gebiets auf 86 Seiten vielfach nur den Charakter einer Übersicht tragen. Eine solche wird aber auch sowohl in der Einleitung (Name und Begriff; Einteilung), wie in der Besprechung der einzelnen Gattungen in muster-

haſter Weiſe geboten (I. Geſchichtliche Litteratur: 1. und 2. Makkabäer. II. Apokalyptiſche und lyriſche Litteratur: Henochbücher; Salomoniſche Pſalmen; Himmelfahrt Moſes; 4. Esra; ſyriſche Baruchapokalypſe; Baruchbuch; weitere Geſchichtsapokalypſen; kosmologiſche Henochbücher; griechiſche Baruchapokalypſe. III. Legenden- und romanhafte Litteratur: griechiſche Zuſätze zu Daniel und Eſther und Verwandtes; 3. Esra; Ariſteasbrief; Jubiläen; Leben Adams und Evas; Martyrium Jeſajas und ähnliches; Judith; 3. Makkabäer; Tobit und Verwandtes. IV. Die lehrhafte Litteratur: Jeſus Sirach; Weisheit Salomos und Verwandtes [Brief Jeremias und der vierte der Pſeudo-Heraklitbriefe]; Sibyllinen; 4. Makkabäer; Teſtamente der zwölf Patriarchen und Verwandtes. Überall zeigt ſich der Verfaſſer mit dem dermaligen Stand der Forſchung wohlvertraut, und ſomit kann auch dieſer Teil des Werkes zu einer allgemeinen, aber keineswegs oberflächlichen Orientierung beſtens empfohlen werden.

Der Druck des ganzen Werkes iſt äußerſt korrekt (S. 181, Z. 18 l. 6—16; S. 242, Z. 3 v. u. l. 176 ſtatt 196; S. 258, Z. 8 l. feſt ſtatt faſt. Sehr fragwürdig erſcheint mir die Schreibung baäl uſw.; wenn nicht ba'al, dann wenigſtens einfach baal.). Auch Sachliches habe ich ſo gut wie gar nicht zu beanſtanden. Zu S. 4 („der chriſtliche Begriff der Inſpiration iſt einfach von der Synagoge übernommen") möchte ich bemerken, daß die jüdiſche Theologie „Inſpiration" in orthodox-chriſtlicher Auffaſſung nur von der Tora ausſagt; zu S. 13, daß mir die Streichung von Richt. 5, 31 unbegründet erſcheint; zu S. 45, daß die erſten ſicheren Spuren der E-quelle wohl nicht erſt in Gen. 20, ſondern bereits im Eingang von Kap. 15 (beſ. in V. 5) zu ſuchen ſind; zu S. 95 (Goethe als Entdecker des urſprünglichen Dekalog) vgl. Neſtle in ZAW 1904, S. 134 f.; S. 157, Z. 1 ergänze hinter Deuterojeſaja „Kap. 40—55". Dieſe Abgrenzung ergibt ſich aus S. 165.

Halle a. S. E. Kautzſch.

2.

Hans Schmidt, Jona. Eine Unterſuchung zur vergleichenden Religionsgeſchichte. Göttingen 1907. VIII, 194 S. 8. ℳ 6.

[Auch unter dem Titel: Forſchungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Teſtaments, herausgeg. von W. Bouſſet und H. Gunkel, 9. Heft.]

Der Verfaſſer, welcher ſich mit dem Jonabuch eingehend beſchäftigt hat (vgl. ZATW 05 und dieſe Ztſchr. 06), bietet hier, was er in fünfjähriger Arbeit an „außerisraelitiſchen Parallelen zur Erzählung von Jona" — er meint ausſchließlich das Abenteuer mit dem großen Fiſch — gefunden hat, und verſucht auf Grund dieſes Materials, die Entſtehung des mythiſchen Motivs vom verſchlingenden Ungeheuer darzulegen, die wichtigſten Verwendungen und Veränderungen, die dieſes Motiv erfahren hat, aufzuweiſen — und endlich die Frage zu beantworten, ob wir es hier mit einem in den verſchiedenen Völkern ſelbſtändig entſtandenen oder aber mit einem von Volk zu Volk gewanderten mythiſchen Motiv zu tun haben". Dabei gliedert er ſeinen Stoff in drei Abſchnitte: Der Fiſch als Feind. Der Fiſch als Retter. Der Fiſch als Unterwelt.

Das hier zuſammengetragene Material iſt an ſich mit Vorſicht und Umſicht behandelt, mit dem Buche Jona indes ſteht es größtenteils nur in ſehr loſem Zuſammenhang. Da mir eine kurze Anzeige aufgetragen, gehe ich auf die ſpezifiſch mythologiſchen Auseinanderſetzungen des Verfaſſers nicht ein, ſondern beſchränke mich auf die Beziehungen zum Jona-Abenteuer.

Was finden wir an ſolchen in dem Abſchnitt: der Fiſch als Feind? — Es ſind nach meiner Zählung drei. 1. wird von zahlreichen Schriftſtellern als Schauplatz des Andromeda-Abenteuers das Geſtade von Jâfa bezeichnet, S. 14. — 2. wird einmal die Perſeus-Andromedaſage in der Geſtalt überliefert, daß das Meerungeheuer den Heros verſchlingt, S. 19 f., wohlgemerkt unmittelbar an der Küſte. — 3. begegnet ein dreitägiges Verweilen des Helden im Leibe des Ungeheuers um 1200 n. Chr. bei Tzetzes, S. 9 f. — Von einiger Bedeutung iſt doch wohl nur die lokale Berührung, vgl. Nr. 1. — Wie ſteht es weiter mit dem Abſchnitt: der Fiſch als Retter? — Der Verfaſſer hebt S. 140 ff. erſtens die Verwandtſchaft mit „der Arion-Sage und der Sage von der Rettung des Herakles" hervor. Der Tatbeſtand iſt folgender: Arion — ſpringt aus Furcht vor den Anfeindungen der Schiffer von Bord ins Meer — wird auf einem Delphin ſitzend gerettet, S. 99, 102. Herakles — als Schiffbrüchiger im Waſſer — wird von einem Meer-

ungeheuer verſchlungen und gerettet, S. 125. — Weiter betont der Verfaſſer „die Ähnlichkeit des Jona-Abenteuers mit mehreren der indiſchen Erzählungen“; ſie beſtehe im Sturm, Überbordwerfen ſeitens der Schiffer, Verſchlingen durch den großen Fiſch und Anslandſpeien. In bezug auf das letztere muß dem Verfaſſer ein, pſychologiſch ja wohlverſtändlicher, Irrtum paſſiert ſein; nämlich in keiner der S. 135 ff. gegebenen indiſchen Geſchichten wird der Held ausgeſpieen, ſondern herausgeſchnitten, -gezogen o. dgl. — Allzu bedeutend ſind die Übereinſtimmungen doch wohl kaum: ein Seetier der Retter eines Menſchen aus dem Waſſer. Der Differenzen darf nicht vergeſſen werden: 1. daß Jahve den Fiſch ſchickt, 2. daß dieſer den Schuldigen rettet, vgl. S. 142 Nr. 2, 3. daß Jona drei Tage anſcheinend zur Strafe im Fiſche bleibt; denn er wird erſt auf ſein Gebet hin befreit. Sie zeigen, wie ſich der Autor des Jonabuches zu dem ganzen „mythiſchen Stoffe“ ſtellt.

Die Fiſchepiſode iſt im Jonabuch von untergeordneter Bedeutung. Sein Autor behandelt das individualiſtiſche Problem an zwei Beiſpielen, dem einer Schiffsgeſellſchaft und dem einer Stadtgemeinde. Die Hauptperſon in der Behandlung der beiden Beiſpiele iſt Jona, die notwendige Klammer zwiſchen beiden iſt die Rettung desſelben. Jâfa war für den Autor der gegebene Ausgangspunkt für die Behandlung des erſten Beiſpiels. Hier in Jâfa erzählte man ſich eine Geſchichte, wie einmal — ich drücke mich abſichtlich allgemein aus — einer durch einen Fiſch aus dem Waſſer gerettet ward. Dieſe Geſchichte nahm der Autor auf — wie frei mit ihr ſchaltend, haben die obigen Differenzen gezeigt —, um ſeinen Jona wieder ans Land zu bringen.

Aus dem dritten Abſchnitt hebe ich zum Schluß ein Detail heraus, das nach meiner Beobachtung für den Betrieb unſerer vergleichenden, religionsgeſchichtlichen Forſchung charakteriſtiſch iſt. S. 187 heißt es: „daß ‘aus dem Herzen des Meeres kommen’ (4 Esr. 13, 2 [richtig 3]) und das ‘Ungeheuer des Meeres verbrennen’ (Dan. 7, 11) gleichwertige Ausdrücke ſind, wird nicht zweifelhaft ſein.“ Von allem anderen abgeſehen, wo ſteht Dan. 7, 11 die obige Wendung? — Das Meer bleibt nach V. 3 völlig außer Betracht. Schmidt meint, der „Menſch“ ſei vom Meere aus vor den Hochbetagten gelangend zu denken. Mit genau demſelben Recht ſtellt Marti ihn ſich aus dem Himmel kommend vor. Der Text ſagt darüber rein nichts und läßt auch nichts erſchließen. Billigerweiſe muß er alſo außer Betracht bleiben, wenn man zeigen will, „wie die Geſtalt des aus dem Meere auftauchenden Sonnengottes auf die Form der jüdiſchen Meſſiaserwartung eingewirkt hat“.

Breslau. **Max Löhr.**

3.

Rothſtein, Dr. Guſtav, Oberlehrer am Kgl. Wilhelmsgymnaſium in Berlin, **Unterricht im Alten Teſtament.** Hülfs- und Quellenbuch für höhere Schulen und Lehrerbildungsanſtalten zugleich für ſuchende Freunde der Religion Israels und ihrer Geſchichte. In Verbindung mit D. theol. J. W. Rothſtein, Profeſſor an der Univerſität Halle-Wittenberg, verfaßt und herausgegeben von G. R. I. Teil: Hülfsbuch für den Unterricht im Alten Teſtament. X, 230 S. gr. 8. — II. Teil: Quellenbuch für den Unterricht im Alten Teſtament. XII, 216 S. gr. 8. Halle a. S., Verlag der Buchhandlung des Waiſenhauſes, 1907. 2 Bände.

Nur ſelten dürften ſich die Theologiſchen Studien und Kritiken mit der Beſprechung eines Schulbuchs befaßt haben. Im vorliegenden Fall aber wird die Ausnahme von der Regel keiner beſonderen Rechtfertigung bedürfen. Dieſer „Unterricht im Alten Teſtament“ erhebt ſich in ſolchem Grade über ähnliche, für die Zwecke der Schule beſtimmte Bücher, daß wir es namentlich Religionslehrern, aber auch allen denen, die an den Streitfragen über den Unterricht im Alten Teſtament ein berufsmäßiges oder ſonſtiges Intereſſe haben, nur auf das dringendſte empfehlen können. Nachdem ſich endlich die Überzeugung Bahn gebrochen hat, daß man im Namen der Wahrheit eine Berückſichtigung der zweifelloſen Ergebniſſe der wiſſenſchaftlichen Bibelforſchung ſchon im niederen, geſchweige im höheren Religionsunterricht fordern muß, hat ſich naturgemäß auch das Verlangen nach wahrhaft zuverläſſigen Hilfsmitteln für den genannten Zweck geltend gemacht. Hier liegt nun ein ſolches Hilfsmittel vor, dargeboten auf Grund ebenſo wiſſenſchaftlicher Sachkenntnis, wie pädagogiſcher Erfahrung, ſo angelegt, daß es alle heute ſchwebenden Streitfragen ſorgfältig berückſichtigt und in wohlberechneter Auswahl einen Stoff bietet, der anderweitige umſtändliche und koſtſpielige Hilfsmittel zu erſetzen vermag, und das alles in einer Haltung, die ſicher geeignet iſt, „das Intereſſe für das Alte Teſtament und die Freude am Alten Teſtament, die in manchen Kreiſen geſchwunden ſind oder zu ſchwinden drohen, zu beleben und zu ſtärken“ (Vorwort S. IV). Die tüchtige Beherrſchung und Beurteilung des Stoffes tritt dem Kenner allenthalben ſchon in der Formulierung der Überſchriften zu den einzelnen Abſchnitten entgegen. Dies mag noch durch einige Beiſpiele erhärtet werden.

Die „Einführung“ handelt im erſten Abſchnitt in Anlehnung an die preußiſchen Lehrpläne von 1901 über den Gang des Unterrichts im Alten Teſtament auf höheren Lehranſtalten. Ein zweiter Abſchnitt erörtert im voraus das gute Recht der Litterarkritik, aber in erſter Linie zu dem Zweck, „einen Eindruck davon zu erwecken, daß die Arbeit der kritiſchen Forſchung an den bibliſchen Büchern keinen Verluſt, ſondern einen unſchätzbaren Gewinn bedeutet“.

Im erſten Abſchnitt (die Urgeſchichte der Menſchheit) wird a limine „die Frage der Geſchichtlichkeit der bibliſchen Darſtellung, die Herkunft der Überlieferung über die Urzeit und der Wert der bibliſchen Urgeſchichte erörtert, alſo alle die Fragen, die jetzt im Vordergrund des Intereſſes ſtehen. Der zweite Abſchnitt zeigt den rechtverſtandenen geſchichtlichen Gehalt der Patriarchenerzählungen auf (Stammesgeſchicke in Form von Familiengeſchichten), ſowie ihren Wert als Stoff der religiöſen Unterweiſung. In dem zweiten Hauptabſchnitt („die Begründung der Jahwereligion durch Moſe“) iſt in beſonderem Maße die Beſonnenheit zu rühmen, mit der der Verfaſſer gewiſſen neueren Lieblingshypotheſen gegenüberſteht. Aus dem dritten Abſchnitt (Einwanderung in Kanaan und ihre Folgen) verdient die Ausführung über die Bedeutung der Anſiedlung für die innere, ſpeziell religiöſe Entwicklung, aus dem vierten (geeinigtes Königtum und Reichsſpaltung) die Wertung des Königtums für dir Religion Israels rühmende Hervorhebung. Der fünfte bis zehnte Abſchnitt gibt in knapper und trotzdem gründlicher Darſtellung eine Geſchichte und Würdigung der Prophetie von ihren erſten Anfängen bis zum Ende des Exils, während ſich der elfte Abſchnitt mit der Neubildung der Gemeinde und ihrer Geſchichte bis etwa 300 v. Chr., der zwölfte (ein lichtvolles Kompendium der bibliſchen Theologie in der letzten Periode der israelitiſchen Religionsgeſchichte!) mit dem religiöſen Leben der neuen Gemeinde, der dreizehnte endlich mit dem helleniſtiſchen Zeitalter (von ca. 300 v. Chr. bis zur Zeit Jeſu) beſchäftigt. Der Anhang bietet eine geſchichtliche Überſicht über die Litteratur des Alten Teſtaments in Tabellenform, das Wichtigſte aus der Geographie Paläſtinas, ſowie endlich alles Nötige über Maße und Gewichte, Geldweſen und Zeitrechnung.

Im zweiten Band, dem „Quellenbuch“, ſchlägt der Verfaſſer inſofern einen neuen Weg ein, als er ſich nicht damit begnügt, für die religiöſe, obenan die erbauliche Unterweiſung eine Auswahl aus den bibliſchen Texten zu vollziehen. Vielmehr „unternimmt das Buch, in großen Zügen an der Hand der Quellen die Geſchichte der Religion Israels vom Anfang bis zur Entſtehung des Chriſtentums vorzuführen“. Zu dieſem Behuf werden nicht bloß bibliſche Perikopen in reichlicher Auswahl und wohlberechneter Anordnung vorgeführt, ſondern auch ſehr zahlreiche Parallelen aus der heidniſchen Denkmäler- und Inſchriftenliteratur, wie ſie

ſich in gleichem Umfang und mit gleicher Sorgfalt wohl nirgends für den Zweck des Religionsunterrichts zuſammengeſtellt finden. Neben Auszügen aus einem babyloniſchen Beſchwörungstext und dem ägyptiſchen Totenbuch, ſowie dem Geſetzbuch Hammurabis fehlt es nicht an Proben aus den Tell-el-Amarnabriefen, einer Überſetzung der (ägypt.) Flinders-Petri-Stele (mit der erſten Erwähnung des Namens Israel und einer ſolchen der ganzen Meſainſchrift aus dem 9. Jahrhundert. Ihr folgen alle irgend hervorragenden Berichte in den aſſyriſch-babyloniſchen Keilſchriften von der Schlacht bei Karkar (854) ab bis zum ſog. Cyrus-zylinder von 538 v. Chr.

Daß von bibliſchen Texten vor allem prophetiſche Perikopen ſtark berückſichtigt ſind, iſt angeſichts der noch immer beliebten Vernachläſſigung der Propheten „in den bibliſchen Geſchichten“ nachdrücklich zu billigen. Zu der religiöſen Stimmung der nacheriliſchen Zeit wird als Parallele ein babyloniſcher Klagepſalm mitgeteilt. Ebenſo werden die Rätſel des Weltlaufs durch ein babyloniſches Lied, die meſſianiſchen Hoffnungen der nacheriliſchen Zeit außer durch 5 Pſalmen, auch durch Proben aus den ſog. Pſalmen Salomos, dem Achtzehnbittengebet, dem Henochbuch und dem 4. Esra illuſtriert. Über das Weſen und die Geſchichte der Phariſäer und Sadduzäer belehren insbeſondere Auszüge aus Joſephus' Jüdiſchen Altertümern.

Nicht wenigen Leſern dürfte endlich der letzte Abſchnitt (zur Urgeſchichte der Menſchheit) mit den ausführlich mitgeteilten babyloniſchen Parallelen zur bibliſchen Darſtellung der Weltſchöpfung, des Sündenfalls und ganz beſonders der Sintflut höchſt erwünſcht ſein.

Unſere Beſprechung hat ſich in der Hauptſache mit einer bloßen Inhaltsangabe begnügen müſſen. Wir hoffen aber, daß auch dieſe ausreichen wird, das im Eingang gefällte Urteil zu begründen. Ein fleißiges Studium dieſes Werkes dürfte wohl geeignet ſein, den ſchweren Klagen über den altteſtamentlichen Unterricht in den höheren Lehranſtalten — ganz beſonders auch in den Lehrerſeminarien — ein Ende zu machen.

Halle a. S. **E. Kautzſch.**

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengeſellſchaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Zur Frage des urſprünglichen Markusſchluſſes

von

Lic. th. **Hans Schmidt**, Paſtor in Breslau.

Im Jahre 1893 hatte Conybeare das Glück, in einer armeniſchen Bibelhandſchrift des Kloſters Etſchmiadſin, die nach ſeiner Vermutung auf eine ſyriſche Vorlage etwa aus dem Jahre 500 zurückgeht, über dem Schlußabſchnitt des Markusevangeliums (16, 9—16) die mit roten Majuskeln (nach Art der Evangelienüberſchriften) geſchriebenen Worte „von Ariſton, dem Presbyter“ [1]) zu finden. Dieſe Entdeckung machte die längſt faſt allgemein anerkannte Vermutung, daß unſer heutiger Markusſchluß „unecht“ ſei, zur Gewißheit. In zwei vorzüglichen Einzeluntersuchungen [2]) hat ſodann Paul Rohrbach, gegenwärtig Regierungskommiſſar in Deutſch-Südweſtafrika, zu beweiſen geſucht, daß der Ariſtionabſchnitt nicht etwa zur Ergänzung des unvollſtändigen Markusevangeliums verfaßt [3]), daß er auch nicht, wie man wohl

1) Die Namensformen Ariſton und Ariſtion werden promiscue gebraucht. Vgl. Zahn, Theologiſches Literaturblatt, 1893, Nr. 51.

2) „Der Schluß des Markusevangeliums, der Vier-Evangelien-Kanon und die Kleinaſiatiſchen Presbyter“, Berlin 1894; „Die Berichte über die Auferſtehung Jeſu“, Straßburg 1898; vgl. Harnack, Chronologie der altchriſtlichen Literatur, I, 696 ff.

3) Der Anfang von 16, 9 *ἀναστὰς δέ* zeigt deutlich, daß dieſem Verſe

gemeint hat, als ein einfacher Auszug aus dem betreffenden Abschnitt bei Lukas und Johannes zu betrachten ist [1]), sondern, daß wir in ihm den Schluß eines ursprünglich selbständigen, von einem klar erkennbaren Grundgedanken getragenen [2]) Kerygma vor uns haben, das zum mindesten Tod, Begräbnis, Auferstehung und Himmelfahrt, vielleicht aber auch eine Notiz über die Geburt Jesu enthalten hat. Dieses literarische Dokument des Presbyters Aristion, den bekanntlich auch Papias erwähnt und als einen *μαθητὴς τοῦ κυρίου* neben dem Presbyter Johannes unter seinen Gewährsmännern für die *λόγια* des Herrn nennt [3]), stimmt mit den Berichten von Erscheinungen des Auferstandenen, die wir bei

---

ursprünglich ein Satz vorausgegangen sein muß, in dem Jesus Subjekt war. Wäre das Stück zur Ergänzung von 16, 8ff. verfaßt, so könnte es nicht mit jenem, jetzt beziehungslosen Partizip beginnen.

1) Vgl. vor allem den Widerspruch zwischen *οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν*, das bei Aristion dem Erlebnis der Emmausjünger folgt, und Luk. 24, 33ff.

2) Der Gedankengang von Mark. 16, 9 ist folgender: „Jesus läßt es die Seinen zum erstenmal wissen, daß er lebt, — sie glauben es nicht; er läßt sie es zum zweitenmal wissen, sie glauben es noch nicht. Da kommt er zum drittenmal selbst zu ihnen und schilt ihren Unglauben. Sie aber entschuldigen ihren Unglauben damit, daß diese Welt des Teufels sei, der allerlei unreine Geister in ihr habe zu dem Zweck, die Menschen die göttliche Wahrheit nicht ergreifen zu lassen. (Einen Satz dieses Inhalts schiebt Rohrbach auf Grund eines Markuszitates des Hieronymus zwischen V. 14 und 15 ein.) ... Darauf erhalten die Jünger die Antwort: Ihr selbst sollt das Gericht über die Welt bringen, gehet hin und predigt das Evangelium aller Kreatur, wer an mich glaubt und getauft ward, soll gerettet werden, wer aber nicht glaubt, soll verurteilt werden. Die aber glauben, sollen wunderbare Zeichen als Erweis der Wahrheit ihres Glaubens tun usw." (Rohrbach, Berichte über die Auferstehung Jesu, S. 287.) Der Grundgedanke des Kerygmas ist also: die Überwindung des Unglaubens und das Lob des Glaubens der Jünger.

3) Euseb. III, 39: *Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος, ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος, ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. „Καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι.“*

Lukas und Johannes lesen, in den wesentlichsten Punkten überein: Jesus erscheint nach diesen drei Zeugen noch am Abend des dritten Tages seinen in Jerusalem versammelten Jüngern. Diese haben von den Frauen die Nachricht vom leeren Grabe erhalten, haben ihr aber keinen Glauben geschenkt, bis sie von Jesus selbst von der Realität und Leiblichkeit seiner Auferstehung evident überzeugt sind. Jesus scheidet von ihnen mit einem Verheißungsworte. Dieser Übereinstimmung im Inhalt der drei Auferstehungsberichte (des Lukas, des Johannes und des Aristion) gegenüber erscheint es von untergeordneter Bedeutung, daß sie in der Frage, wer die erste Erscheinung des Auferstandenen gehabt hat, auseinandergehen (nach Johannes und Aristion: Maria Magdalena; nach Lukas: zwei unbekannte Jünger). Jedenfalls haben wir hier drei selbständige Zeugen der gleichen Tradition von der Auferstehung und den Erscheinungen, einer Tradition, die man mit Rohrbach als die „kleinasiatische" oder die „johanneische" oder die „Presbytertradition" bezeichnen mag.

Damit sind die Fragen, die sich an den unechten Markusschluß, an das Kerygma des Aristion, knüpfen lassen, im wesentlichen erledigt. Es bleibt nun aber die andere überaus interessante Frage: Hat es jemals einen echten Markusschluß gegeben? Wie hat er gelautet? Was läßt sich über sein Schicksal ermitteln? Auch diesen drei Fragen hat Rohrbach seine Aufmerksamkeit zugewandt. Ich möchte aber glauben, daß man, sofern man den oben mitgeteilten Hypothesen Rohrbachs zustimmt, seinen Spuren folgend noch ein gutes Stück weiter vordringen und bis zu einer wirklichen Rekonstruktion des echten Markusschlusses gelangen kann.

Daß das Markusevangelium in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mit 16, 8 geschlossen haben kann, bedarf kaum eines Beweises: „Und sie erzählten niemandem etwas davon; denn sie fürchteten sich." Das ist in der Tat, trotz Wellhausen [1]), ein „unerträglicher Buchschluß". Wer diese Worte geschrieben hat, hat zum mindesten im Sinne gehabt, noch etwas Weiteres zu

1) „Das Evangelium Marci" S. 146.

berichten, und wenn ihm nicht etwa der Tod die Feder aus der Hand genommen hat, so hat er es auch wirklich getan. Niemand, der ein Buch schreibt, wird es als Fragment in die Welt senden, wenn er nur noch zehn Zeilen zu schreiben brauchte, um zu einem wirklichen Abschluß zu gelangen. So muß also an der Stelle, an der wir heute das Kerygma des Presbyters Aristion lesen, ursprünglich etwas anderes, „ein echter Markusschluß" gestanden haben. Was läßt sich über seinen Inhalt erschließen?

„Als (Maria Magdalena und Maria des Jakobus und Salome) in das Grab hineingegangen waren, sahen sie einen Jüngling zur Rechten sitzen; der war mit einem weißen Gewande bekleidet. Da erschraken sie. Der aber sprach zu ihnen: ‚Erschreckt nicht. Jesus sucht ihr, den Nazarener, den Gekreuzigten. Er ist auferweckt, ist nicht hier. Dort ist die Stelle, wo sie ihn hingelegt haben. Aber geht hin und sagt seinen Jüngern und dem Petrus: Er geht euch nach Galiläa voran. Dort werdet ihr ihn schauen, wie er es euch gesagt hat.' Da gingen sie hinaus und flohen von dem Grabe, denn Zittern und Bestürzung hatte sie gepackt. Und niemandem erzählten sie etwas; denn sie fürchteten sich."

In diesem Bericht ist eine Tatsache über alle Maßen merkwürdig: die Frauen erhalten einen bestimmten Befehl von dem Engel, handeln aber nicht danach [1]). Weshalb richten sie die ihnen so eindringlich aufgetragene Bestellung an die Jünger nicht aus? Es muß sie — das ist deutlich — etwas daran gehindert haben, es muß nach der Darstellung des Markusschlusses nicht so leicht gewesen sein, wie es nach Lukas und Johannes scheint, zu den Jüngern zu gelangen und ihnen die Mitteilung von dem Geschehenen zu machen. Dazu paßt die Notiz, daß die Frauen sich fürchteten. Vor wem? Natürlich vor den Juden. „Niemandem" von denen, die ihnen auf der Straße begegnen, mögen sie etwas von dem Geschauten sagen; müssen sie doch bei jedem argwöhnen, daß er zu den Feinden Jesu, den Verfolgern seiner Anhänger, gehört.

1) Matthäus und Lukas haben diese Schwierigkeit empfunden und beseitigt: Matth. 28, 8: „ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς." Luk. 24, 9: „ἀπήγγειλαν πάντα ταῦτα τοῖς ἕνδεκα."

Das ist also das erste, was wir für den verlorenen Markusschluß erschließen. Als Voraussetzung muß in ihm eine Tatsache gedacht sein, die es schwer macht, zu den Jüngern zu gelangen. Diese Tatsache steht in irgendwelchem Zusammenhange mit der Furcht der Anhänger Jesu vor seinen Verfolgern.

Ferner läßt sich aus den mitgeteilten Versen erschließen, daß in dem verlorenen Stück von einer Erscheinung des Herrn vor seinen Jüngern in Galiläa erzählt worden ist. Der Engel kann sie nicht ohne Zweck dorthin weisen. Wenn Jesus ihnen nach Galiläa vorangehen will, so will er sich ihnen auch dort offenbaren.

Die besondere Hervorhebung des Petrus endlich kann dabei nur so verstanden werden, daß dieser Jünger bei dem Erlebnis, das weiterhin erzählt worden sein muß, in hervorragender Weise beteiligt war. Vielleicht — das dürfen wir zunächst als Vermutung aussprechen — war ursprünglich von zwei Erscheinungen die Rede, von einer vor Petrus und von einer zweiten vor den Jüngern allen.

Diese Schlüsse aus Markus 16, 7 u. 8 finden nun eine erwünschte Bestätigung und Ergänzung in Markus 14, 26—28: „Nachdem sie das Dankgebet gesprochen hatten, gingen sie hinaus auf den Ölberg. Da sagt Jesus zu ihnen: ‚Ihr werdet euch alle an mir ärgern; denn geschrieben steht: Den Hirten will ich schlagen und die Schafe sollen sich zerstreuen. Aber nach meiner Auferstehung werde ich euch nach Galiläa vorangehen.‘“ Es wird keinem Widerspruch begegnen, wenn wir behaupten, daß dieses Weissagungswort von Markus nicht mitgeteilt wäre, wenn er zum Schlusse seines Buches nicht Tatsachen anzuführen gehabt hätte, in denen es sich erfüllt hat [1]). Dann also muß Markus zweierlei

1) Lukas, der wie Matthäus ein bereits des echten Schlusses beraubtes Markusevangelium benutzt haben muß und also die Tatsachen, auf die Mark. 14, 26—28 und Mark. 16, 7 hinweisen, nicht mehr berichten konnte, hat darum auch das Weissagungswort ausgelassen und den Befehl des Engels schonend verändert: „*μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ*“. Luk. 24, 6.

berichtet haben: 1. daß die Jünger am Kreuzestode Jesu Anstoß genommen, und sie sich wie Schafe, deren Hirte erschlagen worden ist, voll Furcht in alle Winde zerstreut haben; 2. daß sie aber dann dem Auferstandenen in Galiläa begegnet sind, wohin er ihnen nach seiner Auferstehung vorangegangen war. Die erste Tatsache, die auch in 14, 50 (ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες) [1]) bezeugt ist, ist für uns von besonderer Wichtigkeit; denn sie erklärt uns mit einem Schlage, warum die Frauen den Auftrag des Engels nicht sofort ausführen können. Die Jünger sind eben nicht mehr in Jerusalem, wenigstens nicht an einem leicht auffindbaren Ort und sicher nicht alle; sie sind voll Furcht geflohen [2]). Wohin, weiß niemand. Im Augenblick können die Frauen gar nichts anderes tun, als daß sie das Geheimnis, das sie geschaut haben, vor ungeweihten Ohren hüten, „niemandem etwas davon erzählen". Vielleicht daß es ihnen später gelingt, in Tagen oder Wochen, einen der Jünger zu treffen, dann wird es natürlich ihr erstes Anliegen sein, die Bestellung, die ihnen der Engel aufgetragen hat, auszurichten.

Über die Erscheinung in Galiläa erfahren wir nichts, was uns nicht schon das Wort des Engels, das ja deutlich mit Markus 14, 28 korrespondiert, verraten hätte.

Vielleicht fällt aber auf diese Erscheinung ein gewisses Licht durch das, was wir von Paulus 1 Korinther 15 hören. Dort beruft sich Paulus auf eine Überlieferung, die (zweifellos von den Urapostеln her) an ihn gekommen und von ihm weitergegeben ist. Sie lautet:

„Christus ist für unsere Sünden gestorben nach der Schrift;

---

1) Zu vergleichen ist Justin 1. Apologie 50, 12: „Nach seiner Kreuzigung wurden alle seine Freunde abtrünnig und verleugneten ihn." (Vgl. Dial. c. Tryph. 53; 106.)

2) Dabei scheint es, wie sich uns unten bestätigen wird, daß sie sich nicht etwa sofort in Galiläa wieder versammelt haben. Was ihnen dort begegnet ist, liegt augenscheinlich eine gewisse Zeit nach dem Ostertage; sonst hätten die Jünger nicht den Eindruck haben können, daß der Auferstandene ihnen dorthin vorangegangen ist.

er ist begraben;
er ist am dritten Tage auferweckt nach der Schrift;
er ist dem Kephas erschienen, danach den Zwölfen."

Was weiter folgt, ist nicht mehr von dem *παρέδωκα, ὃ καὶ παρέλαβον* abhängig. Paulus fügt von V. 6 an der „Überlieferung", an die er erinnert, aus eigener Kenntnis und in besonderem Hauptsatze noch ein paar andere Erscheinungen hinzu. Die beiden erstgenannten müssen hiernach in der christlichen Paradosis mit besonderer Stetigkeit verkündigt, von der Urgemeinde also als besonders bedeutungsvoll angesehen worden sein.

Was uns nun an der von Paulus mitgeteilten Überlieferung auffällt und uns veranlaßt, sie in diesem Zusammenhange zu zitieren, ist dies, daß auch hier wieder Petrus besonders hervorgehoben und im Anschluß daran von einer Erscheinung vor den „Zwölf", *„τοῖς δώδεκα"*, die Rede ist. Paulus muß ja wohl seine Nachrichten direkt von Petrus haben. Auch Markus steht — das bezeugt das ganze Evangelium und vor allem die bekannte Papiasnotiz, die ihn den *ἑρμηνευτής* des Petrus nennt, — zu Petrus in naher Beziehung. Von daher gewinnt unsere oben nur zögernd ausgesprochene Vermutung, daß der echte Markusschluß zwei Erscheinungen in Galiläa, eine vor Petrus und eine vor „den Zwölfen", gehabt hat, an Gewicht.

Für eine solche erste Erscheinung vor Petrus allein dürfen wir uns endlich noch auf eine ganz rätselhafte und abrupte Notiz im Lukasevangelium berufen. Als die Emmausjünger nach Jerusalem zurückkehren, „da fanden sie die elf und ihren Anhang versammelt. Die sagten zu ihnen: Der Herr ist wahrhaftig auferweckt und dem Simon erschienen". (Lukas 24, 34.) Von der Tatsache, auf die hier angespielt wird, ist im Lukasevangelium sonst nichts zu lesen (selbst der Glossator, dem wir 24, 12 verdanken, läßt den Petrus nur „verwundert über das Geschehene" am leeren Grabe knien) [1]). Um so mehr müssen wir uns veranlaßt fühlen, zu vermuten, daß sie wo anders zu

1) Der Vers ist ein Exzerpt aus Joh. 20, 5 und 10. Der Nachdruck, mit dem hier von Petrus gesagt wird: *βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα*, berührt fast wie ein Protest gegen die Annahme einer Ersterscheinung vor Petrus.

leſen war. Wo kann das geweſen ſein? Vermutlich im echten Markusſchluſſe. Was ſonſt noch aus dem Lukasevangelium für unſere Frage zu erſchließen iſt, werden wir weiter unten ſehen.

Bisher hat ſich uns alſo als der mutmaßliche Inhalt des verlorenen echten Markusſchluſſes das folgende Tatſachenmaterial ergeben: 1. Die Jünger ſind von Jeruſalem voll Verzweiflung über den Tod Jeſu geflohen. 2. In Galiläa erſcheint ihnen der Herr und zwar zuerſt dem Petrus, danach den „Zwölfen".

Eine Beſtätigung dieſer Vermutung und eine wertvolle Bereicherung des von uns Erſchloſſenen bietet uns nun das Fragment des pſeudonymen Petrusevangeliums. So fremd der eigentliche Auferſtehungsbericht dieſes apokryphen Schriftwerkes uns berührt, wenn wir von den kanoniſchen Evangelien herkommen, ſo vertraut mutet uns der letzte Abſchnitt an. Er bildet nichts weiter als eine Paraphraſe des betreffenden Stückes bei Markus. Am beſten läßt ſich das durch eine Gegenüberſtellung der Parallelverſe veranſchaulichen:

Petrusevangelium 55 ff.	Markusevangelium 16, 4 ff.
„Als ſie (die Frauen) hinkamen, fanden ſie das Grab geöffnet. Sie traten hinzu und beugten ſich hinab. Da ſahen ſie mitten im Grabe einen ſchönen Jüngling ſitzen. Der war mit einem ganz glänzenden Gewande bekleidet, er ſagte zu ihnen: ‚Wozu ſeid ihr gekommen? Wen ſucht ihr? Ihn, den Gekreuzigten? Der iſt auferſtanden und fortgegangen. Wenn ihr es aber nicht glauben wollt, ſo bückt euch und ſehet die Stelle, wo er gelegen hat. Er iſt nicht da; denn er iſt auferſtanden und fortgegangen, dorthin, woher er	„Als ſie aufblicken, da ſahen ſie, daß der Stein fortgewälzt iſt; denn er war ſehr groß. Darauf gingen ſie hinein in das Grab und fanden einen Jüngling, zur Rechten ſitzend, in weißem Gewande. Und ſie erſchraken. Er aber ſpricht zu ihnen: ‚Erſchrecket nicht. Jeſus ſucht ihr, den Nazarener, den Gekreuzigten. Er iſt nicht hier. Da iſt die Stelle, wo ſie ihn hingelegt haben. Aber geht und ſagt ſeinen Jüngern und dem Petrus: ‚Er geht euch voran nach Galiläa. Dort werdet ihr ihn ſehen, wie er euch geſagt

entsandt ist.' Da gerieten die Frauen in Furcht und flohen."

hat.' Als sie herausgegangen waren, flohen sie von dem Grabe; denn es hatte sie Zittern und Bestürzung gepackt. Und niemandem erzählten sie etwas; denn sie fürchteten sich."

Abgesehen von dem 7. Vers des Markuskapitels, der von dem Vorangehen nach Galiläa handelt, und den der apokryphe Evangelist wohl aus doketischer Abneigung gegen die Erwähnung einer irdischen Heimat Jesu [1]) zu dem Satze: „Er ist dahin gegangen, woher er gesandt war" verflüchtigt und vergeistigt hat, findet sich alles, was bei Markus steht, der Sache nach im Petrusevangelium wieder.

Das einzige Mal, wo die Reihenfolge ein wenig verschieden ist, können wir sogar nachweisen, daß dem Petrusevangelium ein ursprünglicherer Markustext zugrunde gelegen hat, als wir ihn in unserem kanonischen Markus haben. Es ist unmittelbar vor den soeben zitierten Versen. Da heißt es im Petrusevangelium: „Und sie sagten ...: ‚Wer wird uns den Stein, der auf die Tür des Grabes gelegt ist, fortwälzen, damit wir hineingehen und uns bei ihm niederlassen und tun können, was sich gehört?' Denn der Stein war groß. ... Danach gingen sie und fanden das Grab geöffnet." Demgegenüber heißt es bei Markus: „Und sie sagten untereinander: ‚Wer wird uns den Stein von der Tür des Grabes wälzen?' Und als sie aufblickten, da sahen sie, daß der Stein abgewälzt war; denn er war sehr groß." Zweifellos paßt der Begründungssatz von der Größe des Steines besser an die Stelle, an der ihn das Petrusevangelium bietet. Und in der Tat: der syrische Text des Markusevangeliums stimmt in diesem Punkte mit dem Petrusevangelium überein.

1) Ähnlich wird die merkwürdige Umschreibung des *ἵνα ἀλείψωσιν*, bei der es scheint, „als ob der Verfasser nicht sagen will, was die Frauen eigentlich vorhatten", zu verstehen sein. Ein Zeichen von Doketismus ist ferner die Veränderung des Kreuzeswortes in „Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen". Die Kraft des Logos verläßt ihren Scheinleib.

Der Verfaſſer des Petrusevangeliums iſt alſo — darüber kann kein Zweifel ſein — dem Markus (und zwar einem unſerem kanoniſchen Evangelium gegenüber älteren Text) gefolgt, als er ſeinen Bericht vom leeren Grabe ſchrieb.

Da gewinnt es nun für die Frage nach dem Inhalt des verlorenen, echten Markusſchluſſes entſcheidende Bedeutung, daß das Petrusevangelium über die beſtürzte Flucht der Frauen hinaus noch folgendes bietet: „Es war aber der letzte Tag des Feſtes der ſüßen Brote, und viele gingen fort und kehrten in ihre Heimat zurück, da das Feſt aus war. Wir aber, die zwölf Jünger des Herrn, weinten und trauerten, und jeder war voll Trauer um das Geſchehene in ſeine Heimat fortgegangen. Ich aber, Simon Petrus und Andreas, mein Bruder, nahmen unſere Netze und gingen ans Meer, und bei uns war Lewi, der Sohn des Alphäus, den der Herr ...“ Hier bricht das Fragment ab. Daß es, wie die ihm vorangehenden Verſe, auf Markus fußt, iſt an ſich die nächſtliegende Annahme, wird aber, wie Rohrbach mit Recht betont, dadurch noch wahrſcheinlicher gemacht, daß die Namensform „Lewi, der Sohn des Alphäus“ ſonſt nur noch einmal und zwar bei Markus begegnet: Markus 2, 14. Daß wir die (nach der Ausſcheidung des Judas eigentlich inkorrekte) Bezeichnung der Jünger als *οἱ δώδεκα* hier, wie in der Paradosis des Paulus leſen, mag gleichfalls dafür zeugen, daß hier altes Überlieferungsgut verarbeitet iſt [1]). Dafür zeugt auch der Gedanke, daß die Jünger voll Furcht und Verzweiflung Jeruſalem verlaſſen haben, ehe ſie der Auferſtehung gewiß wurden. Eine ſpäte Zeit hätte dieſen für die Glorifizierung der Apoſtel recht ungünſtigen Zug ſicherlich nicht erfunden, namentlich, da er mit Lukas und Johannes kontraſtiert. Alſo: wir haben hier ein Stück Erzählung, das als eine, wenn auch vielleicht recht unvollkommene, Paraphraſe der erſten Verſe des echten Markusſchluſſes anzuſehen iſt. Was ergibt ſich uns daraus für unſere Frage nach dem Inhalt des verlorenen Stückes?

1) Auch dieſe Bezeichnung findet ſich am häufigſten von allen Evangelien bei Markus (im ganzen zehnmal).

Zunächst finden wir unsere Vermutung, daß der Markusschluß eine verzweifelte Flucht der Jünger, eine Zerstreuung in alle Winde vorausgesetzt haben muß, aufs glänzendste bestätigt. Nicht allein vorausgesetzt, sondern ausdrücklich mitgeteilt hat der echte Markusschluß: „Die zwölf Jünger des Herrn weinten und trauerten und ein jeder zog in seinem Leid um das Geschehene in seine Heimat." Ferner bestätigt sich uns auch hier, daß zuerst Petrus in Galiläa eine Erscheinung des Herrn gehabt hat, denn daß eine solche in dem abgebrochenen Stück des Petrusevangeliums erzählt sein muß, wird niemand bezweifeln.

Als neues Datum aber gewinnen wir die wichtige Tatsache, daß es am „Meeresstrande", am See Genezareth, war, wo Jesus Simon Petrus erschienen ist.

Diese Tatsache hat Rohrbach darauf geführt, seine Aufmerksamkeit auf Joh. 21, 1—14 zu lenken und zu fragen, ob nicht etwa in diesem Nachtrag zum Johannesevangelium „auf diese oder jene Art der einstige Markusschluß steckt".

Es sind sehr einleuchtende Erwägungen, die er dafür ins Feld führt:

1. Der Inhalt dieses Stückes ist zweifellos „die Restitution des Petrus". Nun wäre es in der Tat sehr merkwürdig, wenn gerade das Markusevangelium, in dem Petrus überall so sehr im Vordergrunde steht, nichts von seiner Restitution berichtet haben sollte, während umgekehrt in dem nahezu antipetrinisch interessierten Johannesevangelium ein solcher recht entbehrlich, ja geradezu auffallend erscheint.

2. Es handelt sich in Joh. 21, 1—14 trotz des *πάλιν* am Anfang höchstwahrscheinlich um eine erste Erscheinung des Auferstandenen [1]). Die Zweifel und Fragen der Jünger und das späte Auftauchen der Erkenntnis, daß ihr Herr vor ihnen steht, sind unbegreiflich, wenn die Abenderscheinungen im Hause und die Überführung des Thomas bereits vorangegangen sind.

---

1) Vgl. Harnack, Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht. Theologische Studien für Bernhard Weiß. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert.

3. Im Rahmen des Johannesevangeliums ist dieses Stück überhaupt nicht recht unterzubringen. Wie kommen in diesem Evangelium Petrus und die anderen nach Galiläa und an den See? Wie können sie ihr Fischerhandwerk wieder betreiben, als solle es hinfort wieder der einzige Inhalt ihres Lebens sein? Mußte ihnen nicht das Wort: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch", und der Geist, den ihnen Jesus mit diesem Wort gegeben hat, ganz andere Wege weisen als die in ihre Heimat, in das Fischerbot, aus dem sie berufen waren?

Genug; in der Tradition über die Erscheinungen, aus der das Johannesevangelium schöpft, ist dieses Stück nicht heimisch; es ist ein Fremdkörper an dem Orte, wo es steht, wie es ja auch deutlich dem solennen Schluß des Evangeliums nachhinkt. Es verdient also eingehende Beachtung, wenn Rohrbach vermutet, daß in diesen 14 Versen „auf diese oder jene Art" der echte Markusschluß enthalten ist.

Wir wollen sehen, ob wir nicht zu einem noch genaueren oder bestimmteren Resultat gelangen. Dazu müssen wir den betreffenden Abschnitt (Joh. 21, 1—14) zunächst einmal ganz unabhängig von der Frage nach dem echten Markusschluß untersuchen. Schwierigkeiten, die das nötig machen, enthält er genug.

Der bequemeren Übersicht halber setze ich zunächst die Übersetzung von Joh. 21, 1—14 hierher.

„Nach diesen Ereignissen offenbarte sich Jesus seinen Jüngern wiederum, und zwar am See von Tiberias; er offenbarte sich ihnen aber folgendermaßen. Es waren zusammen Simon Petrus und Thomas, der Zwilling zubenannt, Nathanael, der von Kana in Galiläa, und die Söhne des Zebedäus und zwei andere von seinen Jüngern. Spricht Simon Petrus zu ihnen: ‚Ich gehe fischen.' Sie sagen zu ihm: ‚Wir gehen mit dir.' Darauf gingen sie hinaus und stiegen in das Schiff. Und in jener Nacht fingen sie nichts. Als es aber schon Morgen wurde, stand Jesus am Strande. Die Jünger merkten aber nicht, daß es Jesus war. Spricht nun Jesus zu ihnen: ‚Kindlein, habt ihr nicht ein wenig zu essen?' Sie erwiderten ihm: ‚Nein!' Da sprach er zu ihnen: ‚Werfet das Netz auf der rechten Seite des Schiffes

aus, dann werdet ihr Erfolg haben.' Da warfen sie es aus und sie vermochten es wegen der vielen Fische nicht mehr zu ziehen. Da sagt nun jener Jünger, den der Herr lieb hatte, zu Petrus: ‚Es ist der Herr.' Simon Petrus nun, als er hörte, daß es der Herr sei, umgürtete sich mit dem Schurz, denn er war nackt, und warf sich ins Meer. Die anderen Jünger aber kamen im Schiffe (denn sie waren nicht weit ab vom Lande, nur etwa zweihundert Ellen) und schleppten das Netz mit den Fischen nach.

Als sie nun ans Land gestiegen waren, sehen sie einen Kohlenhaufen an der Erde und gebratenen Fisch darauf und Brot. Da sagt Jesus zu ihnen: ‚Bringt von den Fischen, die ihr jetzt gefangen habt.'

Da nun stieg Simon Petrus herauf und er zog das Netz ans Land, voll von großen Fischen, einhundert und drei und fünfzig! Und obwohl es soviel waren, zerriß das Netz nicht.

Spricht Jesus zu ihnen: ‚Kommt und frühstückt.' Keiner aber von den Jüngern wagte ihn zu fragen: ‚Wer bist du?' Sie merkten aber wohl, daß es der Herr sei. Jesus kommt und nimmt das Brot und gibt es ihnen, und ebenso den gebratenen Fisch. Dies ist nun das dritte Mal, daß Jesus sich seinen Jüngern offenbarte als der von den Toten Auferweckte."

Die Erzählung enthält zahlreiche Schwierigkeiten. Beginnen wir mit dem am wenigsten Auffallenden. Nach Vers 7 wird Jesus von dem im Schiffe befindlichen Lieblingsjünger an dem Segen erkannt, den er dem Fischzuge gibt. Nach Vers 12 wagt ihn keiner der Jünger zu fragen: „Wer bist du?" Sie sind also jedenfalls noch nicht durchaus im klaren über seine Person; der Partizipialsatz *εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν* kann wohl nur so viel besagen wie: „Sie merkten es aber im stillen wohl, daß er der Herr sei." Augenscheinlich will dann die Erzählung doch darauf hinaus, daß Jesus am Brotbrechen erkannt wird [1]). Wir haben also zwei einander zwar nicht unbedingt ausschließende, aber

1) Vgl. Luk. 24, 30 und den eigentümlichen Auferstehungsbericht des Hebräerevangeliums, in dem der Herr dem Jakobus erscheint: „Bringet, sprach der Herr, Fisch und Brot. Er nahm das Brot, dankte und brach es und gab es Jakobus dem Gerechten usw."

doch wie eine Dublette berührende Augenblicke des Erkennens: 1. vom Schiffe aus, 2. bei der Mahlzeit; wir haben zwei Mittel, durch die ſich Jeſus offenbart: 1. der reiche Fiſchzug und 2. das Brotbrechen am Kohlenfeuer. Dabei darf man die Schwierigkeit nicht ſo löſen, daß man ſagt: zuerſt hätten die Jünger nur einen unbeſtimmten, ungewiſſen Eindruck, nachher aber die volle φανέρωσις gehabt; denn das gewaltigere der beiden Offenbarungszeichen ſteht ja voran und wirkt ſofort ſo überzeugend, daß Petrus ſich ins Meer ſtürzt, um ſchnell bei dem zu ſein, den ſie an ſeiner Macht über die Fiſche des Meeres als ihren Herrn erkannt haben.

Damit tritt uns nun ſofort eine zweite Schwierigkeit entgegen. Weshalb ſtürzt ſich Petrus ins Meer? Doch zweifellos, um ſchnell bei ſeinem Meiſter zu ſein. Wir erwarten alſo, daß er die zweihundert Ellen Meeresſpiegel mit großer Geſchwindigkeit durchqueren, daß er dann am Strande auf den Meiſter zueilen, und daß die Begegnung zwiſchen Petrus und Jeſus, zwiſchen dem von Reue gepeinigten Verleugner und dem erſtandenen, verzeihenden Herrn der eigentliche Höhepunkt der Erzählung ſein wird Rohrbach hat ganz recht, wenn er die Erzählung mit den Worten „die Reſtitution des Petrus“ überſchreiben will. Aber, wie merkwürdig! von dieſer Reſtitution, auf die die Erzählung ſo deutlich, wie nur möglich, angelegt iſt und zueilt, hören wir kein ſterbendes Wort. Eben haben wir Petrus in die Wellen ſpringen ſehen, dann verlieren wir ihn ſchon wieder aus den Augen und müſſen unſere Aufmerkſamkeit wieder dem Schiffe zuwenden, das ſich langſam unter der Laſt des bis zum Zerreißen ſchweren Netzes heranarbeitet. Dann landen die im Schiff fahrenden ſechs Jünger, wir ſehen mit ihnen voll Verwunderung, daß am Strande ſchon ein Mahl von gebratenem Fiſch auf einem Kohlenfeuer ihrer wartet, hören Jeſu Befehl, daß auch noch einige von den ſoeben gefangenen Fiſchen dazu gebracht werden ſollen. Und nun erſt geſtattet uns der Erzähler wieder an Petrus zu denken: „Nun ſtieg Simon Petrus herauf.“ Von wo herauf und wo hinan ſtieg er denn? Die Kommentare ſagen alle „vom Lande aufs Schiff“. Aber wir haben den Petrus Vers 7 im Meere verlaſſen, wie er ſich ſchwimmend ans Land arbeitet. Das Natürliche iſt alſo jeden-

falls, das ἀνέβη von Petrus genau so zu verstehen, wie etwa in Markus 1, 10; d. h. vom Hinaufsteigen aus dem Wasser ans Land [1]). Dann aber gewinnen wir ein geradezu groteskes Bild: Petrus stürzt sich ins Meer, um schneller, als es auf dem Schiffe möglich ist, am Lande zu sein. Aber seine Genossen überholen ihn mit dem überlasteten Schiff, und später als sie trifft er mit dem Herrn zusammen [2]).

Eine dritte Schwierigkeit haben wir schon berührt. Jesus sagt zu Anfang: „Habt ihr nichts zu essen?" Die Jünger antworten: „Nein." Augenscheinlich doch, um ihrem Mangel abzuhelfen, um ihnen die Möglichkeit zu einer Bewirtung des Fremden, der sie bittet, zu geben, befiehlt Jesus den Fischzug und läßt ihn gelingen. Nun sollte man doch erwarten, daß eben diese wunderbar beschaffte Speise für Jesus und die Jünger hergerichtet wird. Statt dessen ist, als die Jünger landen, bereits ein fertiges Frühstück da. Und nun geht es im folgenden immer durcheinander: erst der gebratene Fisch, der schon auf dem Kohlenfeuer bereit lag, dann wieder die eben wunderbar gefangenen Fische, dann wieder der gebratene Fisch, der auf dem Kohlenfeuer bereit lag. Das ist doch eine ganz unerträgliche Art zu erzählen. Hier muß etwas nicht in Ordnung sein.

Die Lösung all dieser Schwierigkeiten liegt meines Erachtens darin, daß hier zwei Berichte von Erscheinungen des Auferstandenen ineinandergeschoben sind. Der erste Bericht muß seinen Ausgang genommen haben von der Frage des unbekannt am Ufer

---

1) „Das Schiff besteigen" heißt in unserer Erzählung (Joh. 21, 3): ἐμβαίνειν εἰς τὸ πλοῖον, ebenso Mark. 4, 1; 6, 45; 8, 10; 5, 18; 8, 13; Matth. 8, 23; 9, 1; 13, 2; 14, 22; 15, 39; Luk. 8, 22; 8, 37; 5, 3; Joh. 6, 17; 6, 24. Das einzige Mal, wo in den Evangelien vom „Einsteigen in ein Schiff" der Ausdruck ἀναβαίνω gebraucht wird, ist, soviel ich sehe, Matth. 14, 32: aber hier steigen Jesus und Petrus, vom Wasser aus, auf dem sie gewandelt sind, und in das Petrus gesunken ist, auf das Schiff hinauf. Diese Stelle spricht also nur dafür, daß ἀναβαίνω „aus dem Wasser emporsteigen", „landen" heißt.

2) Übrigens wird die Sache nicht besser, wenn man ἀνέβη mit „Er stieg auf das Schiff" übersetzt. Petrus springt ins Wasser und steigt wieder in das Schiff, um das Netz zu ziehen. Warum bleibt er dann nicht gleich drin?

ſtehenden Herrn: „Habt ihr nichts zu eſſen?“ Die Jünger antworten: „Nein.“ Ihrem Mangel abzuhelfen, befiehlt und ſegnet Jeſus den Fiſchzug. An der Menge der gefangenen Fiſche wird der Herr vom Schiffe aus erkannt. Petrus ſtürzt ſich ins Meer und eilt zu Jeſus. Die Bergung des reichen Fanges, an dem ſich alles aufreiht, ſchließt den Bericht.

Für den zweiten — damit verſchmolzenen — Bericht iſt es charakteriſtiſch, daß er nicht von vielen wunderbar gefangenen, ſondern von einem auf einem Kohlenfeuer gebackenen und zum Eſſen bereit liegenden Fiſch erzählt. Für dieſen Bericht hat die Fahrt auf dem Waſſer keine Bedeutung. Er wird alſo damit begonnen haben, wie die Jünger landen, wie ſie am Ufer einen fremden Mann an einem Kohlenfeuer ſehen, auf dem ein gebratener Fiſch liegt. Dieſer Mann fordert ſie auf, von dem Fiſch zu frühſtücken. Sie ahnen, wer er iſt, und wagen ihn doch nicht zu fragen. Da bricht er das Brot und gibt es ihnen und den Fiſch in gleicher Weiſe. Da erkennen ſie ihn. Nun löſen ſich mit Leichtigkeit die Klammern, die beide Erzählungen aneinander ſchmieden. Und wir erhalten folgendes Bild:

Bericht 1. V. 1—8 und 11.

„Darauf gingen ſie hinaus und ſtiegen ins Schiff. Und in jener Nacht fingen ſie nichts. Als es aber ſchon Morgen wurde, ſtand Jeſus am Strande. Die Jünger aber merkten nicht, daß es Jeſus war. Spricht nun Jeſus zu ihnen: ‚Kindlein, habt ihr nicht ein wenig zu eſſen?‘ Sie erwiderten ihm: ‚Nein!‘ Da ſagte er zu ihnen: ‚Werfet das Netz auf der rechten Seite des Schiffes aus. Dann werdet ihr Erfolg haben.‘ Da warfen ſie es aus und ſie vermochten es wegen der vielen Fiſche nicht mehr zu ziehen. Da ſagt nun jener Jünger, den Jeſus lieb hatte: ‚Es iſt der Herr.‘ Als nun Simon Petrus hörte, daß es der Herr ſei, umgürtete er ſich mit dem Schurz, denn er war nackend, und warf ſich ins Meer. Die anderen Jünger aber kamen im Schiffe herzu (ſie waren nämlich nicht weit ab vom Lande, ſondern nur etwa zweihundert Ellen) und ſchleppten das Netz voll Fiſche nach. (V. 11.) Simon Petrus nun ſtieg ans Land ...

(Lücke, in der die Begegnung mit Jesus und darauf die Landung des Schiffes berichtet war). Dann zogen sie [1]) das Netz ans Land, voll großer Fische, 153 an der Zahl; und obwohl es so viel waren, zerriß das Netz nicht."

Darunter setzen wir den zweiten Bericht, der durch den einen Fisch (oder das Fischgericht) auf dem Kohlenfeuer charakterisiert wird.

Bericht 2. V. 9 und 12—14.

„Als sie nun ans Land gestiegen waren, sahen sie ein Kohlenfeuer an der Erde und einen gebratenen Fisch darauf und Brot. (V. 12.) Spricht Jesus zu ihnen: ‚Kommt und frühstückt!' Keiner aber von den Jüngern wagte ihn zu fragen: ‚Wer bist du?' Sie merkten wohl, daß es der Herr sei. Jesus kommt, nimmt das Brot und gibt es ihnen, und ebenso den gebratenen Fisch. Dies ist nun das dritte Mal, daß Jesus sich seinen Jüngern als der von den Toten Auferstandene offenbart hat". [2])

Daß diese Scheidung zweier Erzählungen wirklich berechtigt ist, wird nun dadurch zur Evidenz erhoben, daß sie uns beide noch getrennt voneinander erhalten sind und zwar an zwei verschiedenen Stellen des Lukasevangeliums. Den Bericht 1 finden wir wieder in Lukas 5, 4—11:

„Als Jesus seine Rede beendigt hatte, sprach er zu Simon: ‚Fahre hinaus ins tiefe Wasser, und dort werfet eure Netze zum Fang aus.' Simon antwortete ihm und sprach: ‚Herr, die ganze Nacht haben wir gearbeitet und nichts gefangen. Aber auf dein Wort will ich die Netze auswerfen lassen.' Und als sie es taten, fingen sie eine

---

1) Statt εἵλκυσεν ist wohl εἵλκυσαν zu lesen; denn: 1. man begreift nicht, warum gerade Petrus das Netz ans Land ziehen muß, das die anderen bis dahin ohne ihn geschleppt haben, und 2. solch schweres Netz kann einer allein gar nicht ans Land ziehen, und die es einmal in der Hand haben dürfen es nicht loslassen.

2) Nur V. 10 hat in keinem der Berichte eine gute Stelle. Er ist eine Verbindungsklammer, die zwischen den wunderbar gefangenen Fischen und dem am Strande vorgefundenen Fisch dadurch Eintracht zu schaffen sucht, daß er sie beide zusammenzutragen befiehlt.

große Menge Fische; ihre Netze aber zerrissen. Und sie winkten ihren Kameraden im anderen Schiffe, herbeizukommen und mit anzufassen. Die kamen heran und sie füllten beide Schiffe, so daß sie tief einsanken. Als aber Simon Petrus das sah, fiel er vor Jesus auf die Knie und sprach: ‚Herr, geh hinaus von mir, ich bin ein sündiger Mensch!' Denn Staunen hatte ihn gepackt und alle seine Leute bei dem Fischfang, den sie getan hatten, ebenso Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus, die mit Simon zusammen waren. Und Jesus sprach zu Simon: ‚Fürchte dich nicht. Von heute ab sollst du Menschenfischer werden.'"

Daß diese Erzählung dem in Joh. 21 Erzählten sehr ähnlich, ja mit ihm identisch ist, ist oft vermutet. Recht tritt das aber erst hervor, wenn man nicht den ganzen Abschnitt (Joh. 21, 1—14), sondern den von uns ausgeschiedenen Bericht 1 mit der Lukaserzählung vergleicht: die vergebliche Arbeit die ganze Nacht hindurch, der Befehl des Herrn in früher Morgenstunde, der Gehorsam der Fischer, ohne daß sie wissen, welch ein Erfolg ihrer wartet, die ungeheure Last der gefangenen Fische, die Erwägung, ob die Netze diese Last zu tragen vermochten, ohne zu zerreißen, die Leidenschaftlichkeit, mit der Petrus zu seinem Herrn hinstürzt — das sind etwa die gemeinsamen Züge. Dazu kommt nun, daß das, was Lukas mehr hat als der Bericht 1 (das Niederfallen des Petrus vor seinem Herrn und das schöne Gespräch zwischen beiden), gerade in die Lücke paßt, die wir dort konstatieren mußten. Kurz, die beiden Erzählungen sind einander nicht nur ähnlich, sondern sind Varianten, Parallelüberlieferungen des gleichen Stoffes.

Nun erst gewinnt auch die Erzählung bei Lukas ihren rechten Sinn. An der Stelle, an der wir sie jetzt finden, ist die Bestürzung des Petrus, sein Niederknien, sein Sündenbekenntnis, ja selbst das schöne Wort Jesu vom Menschenfischer befremdlich. Denken wir uns das aber geschehen und gesprochen, als der von Reue über seine Verleugnung gequälte Jünger dem Auferstandenen begegnet, dann gewinnt es tiefen Sinn; dann verstehen wir, daß der Jünger nur einen Gedanken hat — seine Sünde —, und daß der Herr von ihm Abschied nimmt mit

dem Worte vom Menschenfischer, d. i. mit einem Missionsbefehl[1]).

Der zweite Bericht, den wir ausgesondert haben, hat eine freilich nicht so deutliche Parallele in Lukas 24, 41 ff.

In den diesem Abschnitt vorhergehenden Versen wird uns erzählt, wie Jesus mitten unter die Jünger tritt und sich von ihnen in derselben Art, wie es bei Johannes geschieht, Hände und Füße besehen und betasten läßt, um ihren Zweifel an seiner Leiblichkeit zu bannen. Vers 39 resümiert: „Ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr es an mir seht." Wenn wir die ganz parallele Erzählung bei Johannes (20, 10 ff.) vergleichen, so erwarten wir weiterhin noch einen Missionsbefehl und einen Hinweis auf den heiligen Geist. In der Tat wird beides auch bei Lukas im Anschluß an die Betonung der Leiblichkeit des Auferstandenen berichtet: nach einer Belehrung über das Werk des Messias heißt es auch bei Lukas: „Ihr sollt Zeugen davon sein. Und siehe, ich sende aus die Verheißung meines Vaters über euch; ihr sollt aber sitzen in der Stadt, bis ihr anzieht Kraft aus der Höhe", also: Erweis der Leiblichkeit durch Betasten der Wundenmale, Missionsbefehl und Hinweis auf den heiligen Geist — ganz wie bei Johannes Dazwischen hinein ist nun aber ein Stück gesprengt, zu dem wir in Joh. 20 keine Parallele finden, und das auch bei Lukas die

1) Daß ein speziell an Petrus gerichteter Missionsbefehl wirklich in einem Auferstehungsberichte gestanden haben muß, zeigt auch eine Notiz des Schahrastani, eines arabisch schreibenden Gelehrten (1086—1153), dem wir einige Nachrichten über Gnostiker, vorzugsweise in Syrien, verdanken: „Aber nachdem er (Jesus) getötet und gekreuzigt war, kam er herab, und es sah ihn Simon Kephas, und er sprach mit ihm und übertrug ihm die Gewalt. Dann verließ er die Welt und stieg gen Himmel." Diese Notiz kann aus keinem unserer kanonischen Evangelien geflossen sein, würde sich aber durchaus erklären als eine Anspielung auf unseren aus Joh. 21, 1—14 und Luk. 5 erschlossenen „Bericht 1". Die Notiz ist auch dadurch merkwürdig, daß sie sich augenscheinlich Jesus unmittelbar nach seiner Auferstehung und dann noch einmal nach den Erscheinungen gen Himmel fahrend denkt. Auch diese „doppelte Himmelfahrt" entspricht nicht unseren kanonischen Evangelien; wohl aber kann man sie im Petrusevangelium finden. Wenn Schahrastani dieses Evangelium gekannt und benutzt hat, so ist seine Notiz auch für die Rekonstruktion des echten Markusschlusses wichtig.

Erzählung unerträglich belastet. Nachdem durch das Befühlen der Wundenmale die Leiblichkeit, wie wir meinen sollten, über jeden Zweifel erhoben ist, heißt es weiter: „Da sie aber noch ungläubig waren vor Freude und sich wunderten, sagte er zu ihnen: ‚Habt ihr etwas Eßbares hier?' Sie aber gaben ihm ein Stück gebratenen Fisch und er nahm ihn vor ihren Augen und aß." Sollen wir in diesem in den Turnus der „johanneischen" Tradition eingesprengten Stück nicht den Rest unseres Berichtes 2 aus Joh. 21, in dem auch der „eine gebratene Fisch" die entscheidende Rolle spielte, erblicken? Entsprechend der Tendenz und Art der Erzählung, die ihn hier (bei Lukas) umgibt, ist der Bericht freilich stark verändert: der für diese „Fischgeschichte" einzig natürliche Schauplatz — das Meeresufer — mußte fortgelassen werden und die Pointe: „Jesus gibt sich zu erkennen", wurde in die verwandte: „Jesus dokumentiert seine Leiblichkeit", umgebogen. Dadurch ist es gekommen, daß hier die Identifizierung nicht ganz so sicher geschehen kann, wie bei Bericht 1 und Lukas 5, aber als wahrscheinlich werden wir es immerhin erklären dürfen, daß uns die beiden in Joh. 21, 1—14 verflochtenen Erzählungen getrennt voneinander bei Lukas begegnet sind.

Von hier aus kehren wir nun zu unserer Frage nach dem Wortlaut des echten Markusschlusses zurück. Wir haben oben gesehen: Der echte Markusschluß muß begonnen haben mit in er kurzen Notiz über die Verzweiflung der Jünger und ihre Flucht von Jerusalem fort in ihre Heimat. Dann muß eine Erscheinung vor dem am See Genezareth fischenden Petrus erzählt sein und endlich eine zweite Erscheinung vor den „zwölf" Jüngern, aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls am See [1]). — All dies er-

1) Sehr beachtenswert ist, daß auch Tatian in seinem Diatessaron eine Erscheinung vor den Jüngern am See Genezareth erzählt haben muß. Ephraem sagt im Kommentar zum Diatessaron: „Consolationem ... dedit nobis per resurrectionem suam, et cum discipulos suos in Capharnaum, urbe consolationis, congregasset." Kapernaum ist die Heimatstadt von Petrus, Andreas, Johannes, Jakobus. Wenn Petrus die zerstreuten Jünger in Galiläa gesammelt hat, wird er es in Kapernaum getan haben.

schlossene Erzählungsgut finden wir in Joh. 21, 1—14, wie wir es geordnet haben, wieder [1]); nur daß uns von der Verzweiflung der Jünger nicht ausdrücklich berichtet wird: die Tatsache, daß sie, statt zu missionieren, ihrem früheren Gewerbe nachgehen, setzt jene Verzweiflung über den Tod Jesu und die Flucht nach Galiläa ja aber deutlich genug voraus.

Hier ist nun noch eine Frage zu erledigen: wie sind die Personennamen, die Joh. 21 genannt werden, mit denen vereinbar, die wir im Petrusevangelium lesen, und die dort, wenn unsere Beweisführung nicht von falschen Voraussetzungen ausgegangen ist, aus dem echten Markusschluß stammen? Im Petrusevangelium werden genannt: „Simon Petrus, Andreas, sein Bruder, und Lewi, der Sohn des Alphäus, den der Herr (vom Zoll weg berufen hat)." Joh. 21 dagegen werden genannt: „Simon Petrus, Thomas mit dem Zunamen Zwilling, Matthäus aus Kana in Galiläa, die Söhne des Zebedäus und zwei andere von seinen Jüngern." Von diesen sieben Jüngern werden zunächst die „Zebedäussöhne" sicherlich der Vorlage von Joh. 21, also dem echten

---

Als ihm der Herr erschien, waren erst sieben zusammen; und zwar augenscheinlich die in Kapernaum heimischen. Es versteht sich leicht, daß sich auf die Kunde von dem Erlebnis des Petrus und der sechs übrigen dann auch die anderen vier in Kapernaum eingefunden haben, wo ihnen allen dann die zweite Erscheinung widerfuhr. Daß die galiläische Erscheinung bei Matthäus (28, 16) „auf dem Berge, wohin sie Jesus gewiesen hatte", stattfindet, stimmt zu der auch sonst konstatierbaren Vorliebe des ersten Evangelisten für „hohe Berge" (vgl. Matth. 4, 8; 5, 1; 8, 1) und ist vielleicht aus einer Vermischung der Traditionen über die Erscheinung vor den Zwölf und über die Himmelfahrt zu erklären. Näher auf die Frage nach den Besonderheiten des Auferstehungsabschnittes bei Matthäus einzugehen, verbietet der Raum.

1) Loofs, Auferstehungsberichte und ihr Wert S. 27, 30 ff. erhebt gegen jede Verwertung von Joh. 21, 1—14 zur Rekonstruktion eines alten Berichtes von der ersten Erscheinung den Einwand: „Nach 1 Kor. 15, 5 (er ist erschienen dem Kephas, darnach den Zwölf) kann eine Erzählung, der zufolge die Erscheinung vor Petrus sich angelehnt hat an ein gemeinsames Mahl der Jünger am See Genezareth, unmöglich geschichtlich sein." Dieser sehr berechtigte Einwand erledigt sich, wenn Joh. 21, 1—14, wie wir gezeigt haben, ursprünglich zwei Erscheinungen, eine vor Petrus, eine vor den Zwölfen enthielt.

Markusschluß, angehört haben; denn erstens finden wir sie auch in der Variante zu unserem Bericht 1 in Lukas 5 erwähnt, zweitens ist diese Bezeichnung des Johannes und Jakobus spezifisch synoptisch, im Johannesevangelium begegnet sie nicht. Bei den an zweiter und dritter Stelle abweichend vom Petrusevangelium genannten Personen fällt auf, daß Thomas, der Zwilling, sowohl als Nathanael aus Kana in Galiläa Namensformen sind, die nur im Johannesevangelium begegnen. Von Thomas ist der Beiname Zwilling sonst nirgends bekannt; Nathanael kennen wir überhaupt nur aus Johannes (1, 45 ff.). Daraus wird man schließen müssen, daß die Hände, die das Erzählungsgut des Markusschlusses dem Johannesevangelium angefügt haben, bemüht gewesen sind, durch Einfügung zweier in der johanneischen Tradition beliebter Jüngernamen eine Brücke zwischen Evangelium und Nachtrag zu schlagen. Thomas und Nathanael boten sich von selbst für diesen Zweck dar, weil sie, die beiden Zweifler des Evangeliums, der Teilnahme an einer Erscheinung des Auferstandenen besonders bedürftig erscheinen mochten, Thomas wohl auch darum, weil sein Name unmittelbar vorher — in Joh. 20 — so oft zu lesen war. Daß eine solche Einfügung johanneischer Jüngerterminologie wirklich erfolgt ist, beweist ganz unwiderleglich „ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς“ in Vers 7. Der ursprüngliche Text hat hier vielleicht gelautet: „μαθητής τις“.

Nunmehr scheint mir unsere Untersuchung weit genug gefördert, um mit allem Vorbehalt den Versuch einer Rekonstruktion des ursprünglichen Markusschlusses zu machen. Daß dabei der Wortlaut im einzelnen nicht einwandfrei festzustellen ist, versteht sich natürlich von selbst[1]):

Καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις. Καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ.

---

1) Insbesondere muß der „johanneische Sprachgebrauch“ in Joh. 21, 1 ff., der sich aus einer ähnlichen Bearbeitung des Markusschlusses, wie sie das Petrusevangelium vorgenommen hat, erklären läßt, davor warnen, die hier versuchte Rekonstruktion des Wortlautes zu überschätzen.

γενομένης δὲ τῆς τελευταίας τῶν ἀζύμων [1]) πολλοί τινες ἐξήρχοντο ὑποστρέφοντες εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν τῆς ἑορτῆς παυσαμένης. Οἱ δὲ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἔκλαιον καὶ ἐλυποῦντο καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβὰν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. ἦσαν ὁμοῦ Σίμων Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ καὶ Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου, ὃν κύριος ἀπὸ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσεν καὶ οἱ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο [2]). λέγει αὐτοῖς Σίμων Πέτρος· ὑπάγω ἁλιεύειν. λέγουσιν αὐτῷ· ἐρχόμεθα καὶ ἡμεῖς σὺν σοί. λαβόντες οὖν τὰ λίνα αὐτῶν ἀπῆλθον εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐνέβησαν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν. πρωΐας δὲ ἤδη γινομένης ἔστη Ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν. οὐ μέντοι ἤδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν. Λέγει οὖν αὐτοῖς Ἰησοῦς· παιδία [3]), μή τι προσφάγιον ἔχετε; ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· οὔ. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη [4]) τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον καὶ εὑρήσετε [5]). ἔβαλον οὖν, καὶ

---

1) Das „ἦν δὲ τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων“ kann in dieſer Form nicht urſprünglich ſein. Der Schreiber dieſer Worte „hat ſich offenbar vorgeſtellt, daß das jüdiſche Paſſahfeſt am Auferſtehungsſonntage ſein Ende erreichte, alſo ein zweitägiges Feſt war. Es war aber ſiebentägig, und Markus muß das gewußt haben, konnte ſich alſo ſo nicht ausdrücken, wie das Petrusevangelium“. Der oben gegebene Wortlaut nach dem Vorſchlag von Rohrbach, Der Schluß des Markusevangeliums S. 31.

2) Eine gewiſſe Schwierigkeit für die Annahme, daß die hier vorgeſchlagene Jüngerliſte die urſprüngliche iſt, liegt darin, daß das Petrusevangelium zum Schluß ſagt: „καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λευείς“. Das klingt, als ſolle nun niemand mehr genannt werden, da man in dieſem Falle ἦσαν erwarten ſollte. Indeſſen iſt bei der freien und die Glieder auflockernden Art, in der das Petrusevangelium den Inhalt des Markus wiedergibt, ſehr wohl möglich, daß es die vier noch weiterhin folgenden Jünger mit einem neuen Prädikat den anderen zugeſellt hat.

3) „Kindlein“ iſt kaum urſprünglich, ſondern „johanneiſcher“ Textfärbung. Vgl. 1 Joh. 2, 13. 18.

4) Das Answerfen des Netzes „zur rechten Seite“ iſt bei Lukas ausgefallen. Da bei ihm die Jünger nicht wie Joh. 21 mit dem Fiſchfang beſchäftigt gedacht ſind, als Jeſus mit ihnen ſpricht, bedarf es nicht eines Befehls zu einer beſonderen Art des Fiſchens, ſondern nur eines Befehls zum Fiſchen überhaupt.

5) Die Erwiderung Simons, die hier im Lukastext folgt, hat nur den Zweck, die Expoſition — das vergebliche Fiſchen während der Nacht —, die

οὐκέτι αὐτ᾽ ἑλκύσαι ἴσχυον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων [1]). λέγει οὖν μαθητής τις τῷ Πέτρῳ· ὁ κύριός ἐστιν. Σίμων οὖν Πέτρος ἀκούσας, ὅτι ὁ κύριός ἐστιν, τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο, ἦν γὰρ γυμνός, καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν. οἱ δὲ ἄλλοι μαθηταὶ τῷ πλοιαρίῳ ἦλθον (οὐ γὰρ ἦσαν μακρὰν ἀπὸ τῆς γῆς ἀλλὰ ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων), σύροντες τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων. ἀνέβη οὖν Σίμων Πέτρος καὶ προσέπεσεν τοῖς γόνασιν Ἰησοῦ λέγων· ἔξελθε ἀπ᾽ ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι, κύριε. καὶ εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα ὁ Ἰησοῦς· μὴ φοβοῦ. ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν. (Τοῦτο λαλήσας ἅφαντος ἐγένετο ἀπ᾽ αὐτοῦ.) [2]) Καὶ καταγάγοντες τὸ πλοῖον ἐπὶ τὴν γῆν εἵλκυσαν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν μεστὸν ἰχθύων μεγάλων [3]).

Μετὰ ταῦτα ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν πάλιν Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος. ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως [4]). ὡς (οἱ δώδεκα) ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον (καὶ εὐθὺς Ἰησοῦς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν). λέγει αὐτοῖς (ὁ Ἰησοῦς)· δεῦτε ἀριστήσατε· οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτὸν· σὺ τίς εἶ; εἰδότες ὅτι

---

in Joh. 21 am Anfang ſteht, nachzuholen. Daß dieſe Erwiderung nicht urſprünglich iſt, zeigt Luk. 5, 5b; denn dieſer Halbvers ſetzt voraus, daß Petrus den Herrn bereits kennt. Das aber widerſpricht dem ganzen Gang der Erzählung.

1) Lukas hat hier ſtärker als ſeine Vorlage betont, wie ſchwer es war, die Fiſche zu bergen; dazu hat er 1. einen ſpäter begegnenden Zug umgeſtaltend, geſagt, daß die Netze zerreißen, 2. hat er das Vorhandenſein des zweiten Schiffes, von dem bei ihm die Rede iſt, benutzt, um die zum Ziehen des Netzes nötigen Kräfte und den zur Bergung des Fanges verfügbaren Raum zu verdoppeln.

2) Dies oder etwas Ähnliches muß hier geſtanden haben, weil 1. eine Erſcheinung vor Petrus allein erzählt ſein muß, weil 2. von dem Verhalten der übrigen Jünger Jeſu gegenüber nichts verlautet, weil 3. die Aufmerkſamkeit der Erzählung ſich ſchwerlich noch einmal den vielen Fiſchen zuwenden würde, wenn Jeſus dabei noch am Strande ſtehend gedacht wäre.

3) Die Zahl — die Geſamtheit der damals bekannten Fiſcharten — iſt wohl ſchwerlich urſprünglich; ſie ſtammt wohl von einem Leſer, der die Erzählung allegoriſch verſtand: Fiſchfang = Ausbreitung des Chriſtentums, ſämtliche Arten von Fiſchen = alle Völker der Erde.

4) Hier hat wohl noch irgendein Zuſtandſatz geſtanden, beſagend, daß die Zwölf zum Fiſchfang in See geweſen ſind; daß das Subjekt dieſes Erlebniſſes die Zwölf geweſen ſind, ſcheint mir nach 1 Kor. 15, Petrusev. und Luk. 24 wahrſcheinlich.

κύριός ἐστιν. ἔρχεται Ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως. τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν."

Ob die Schlußbemerkung als urſprünglich anzuſehen oder ein Wort des Überarbeiters iſt, der dieſe Erzählungen verſchmolzen und dem Johannesevangelium angefügt hat, iſt kaum zu entſcheiden. Unmöglich iſt die Bemerkung auch am Ende des Markusevangeliums nicht: es müßte dann dort ungenau das Geſicht, das die Frauen haben, als die erſte *φανέρωσις* Jeſu bezeichnet ſein. Das konnte wohl geſchehen. Man muß ſchon genau reflektieren, um nicht, wenn man nach „Erſcheinungen des Auferſtandenen" gefragt wird, mit dem Erlebnis der Frauen zu beginnen.

Nun iſt endlich noch zu fragen: welches Schickſal hat der echte Markusſchluß gehabt? und wie erklärt es ſich, daß er ſo früh abgebrochen und anderweitig erſetzt worden iſt? Rohrbach hat darüber in ſeinen beiden Abhandlungen [1]) ausführlich geſprochen Es mögen darum hier, wo der Raum beſchränkt iſt, einige Notizen genügen.

Man hat unſere Evangelien mit Wanderern verglichen, die einen langen gemeinſamen Weg machen, ſich aber unmittelbar vor dem Ziele voneinander trennen, um nun die letzte Strecke des Weges allein zu tun, ein jeder bis zu ſeinem Hauſe. Sobald man die Evangelien zuſammenſtellte, mußte dieſe Verſchiedenheit ihres Schluſſes, ihrer Auferſtehungsberichte auffallen und zur Harmoniſierung locken. Die Zuſammenordnung ſcheint nun geſchehen zu ſein im Kreiſe „der kleinaſiatiſchen Presbyter", von denen wir den Johannes und Ariſtion mit Namen kennen; alſo in dem Kreiſe, dem wir den oben als „johanneiſch" oder „kleinaſiatiſch" oder als „Presbytertradition" bezeichneten Typus der Auferſtehungsberichte verdanken. In dieſem Kreiſe hat man, wie wir aus dem Papiaszitat des Euſeb wiſſen, gerade an Markus eine nur ſehr bedingt zuſtimmende Kritik geübt [2]). Was Wunder,

1) Vgl. namentlich: „Schluß des Markusevangeliums", S. 52 ff.

2) „*Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε: ‚Μᾶρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ*

daß gerade der Schluß des Markusevangeliums in diesem Kreise als störend empfunden wurde. So erklärt es sich, daß man ihn sehr früh weggeschnitten hat. Daß man gerade bei ἐφοβοῦντο γάρ den Schnitt machte, versteht sich leicht. Dort kam der große Anstoß: die verzagte Flucht der Jünger. Die Folge davon war, daß man nun ein Fragment mit dem unerträglichen Schluß ἐφοβοῦντο γάρ hatte. Eine Ergänzung war unumgänglich: das Kerygma des Aristion eignete sich dazu vortrefflich. So entstand wohl ziemlich geraume Zeit nach Tilgung des echten Markusschlusses [1]) unser kanonischer Markus.

Anderseits haftete nun aber doch das Erzählungsgut des echten Markusschlusses zu tief in der Erinnerung und wurde als zu wertvoll empfunden, als daß es etwa hätte verloren gehen können. Als Lukas, den wir uns vielleicht auch in jenem Kreise schreibend denken dürfen, sich mit Eifer umtat, den Stoff für sein Leben Jesu möglichst umfassend zusammenzubringen, hat ihn auch der Inhalt des verlorenen Markusschlusses noch irgendwie erreicht. Er hat ihn seinem Evangelium eingereiht, so gut er konnte, freilich unter den Auferstehungserscheinungen ließ sich nach seinem übrigen Material nur die Erscheinung vor den Zwölf unterbringen. Die Erscheinung vor Petrus hat er als Geschichte seiner Berufung aufgefaßt.

ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα'. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ (ὡς ἔφην) Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μᾶρκος, οὕτως ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς." Die Art, wie hier die fehlerhafte Anordnung und Unvollständigkeit des Stoffes, den Markus bietet, von dem Presbyter getadelt, von Papias entschuldigt wird, zeigt, wie unbequem man beides empfand.

1) Daß geraume Zeit zwischen der Beseitigung des echten und Anfügung des unechten Markusschlusses vergangen sein muß, geht daraus hervor, daß noch Handschriften in nicht geringer Zahl (darunter Sinaiticus und Vaticanus) erhalten sind, die mit ἐφοβοῦντο γάρ schließen. Zur Zeit des Eusеb und Hieronymus scheinen diese Handschriften die Mehrzahl gebildet zu haben. Die ältesten Zeugen für das Vorhandensein von Markusexemplaren mit dem „unechten" Schluß sind Irenäus, Tatian und vielleicht Justin und Hippolyt.

So fest lebte die von Petrus herkommende Paradosis über die Auferstehung in der Erinnerung der Gemeinde, daß man schließlich, um ihr gerecht zu werden, einen besonderen Nachtrag zum Johannesevangelium (Joh. 21, 1—14) schuf.

Bei dieser Arbeit scheint man, wie bei der Entstehung des Petrusevangeliums, wirklich noch den Wortlaut des Markusschlusses vor sich gehabt zu haben. Die Redaktion, der man diesen Wortlaut unterzog, war dreifacher Art: 1. Einführung johanneischer Jüngerterminologie, 2. Ausschaltung der Begegnung zwischen Petrus und Jesus, weil eine verwandte Tradition über diesen Stoff nachgebracht werden sollte (V. 15 ff.), 3. Verschmelzung der beiden Erscheinungen (vor Petrus und den Zwölf), weil der Charakter erster Erscheinungen getilgt und so die Mitteilung der Erzählung neben Joh. 20, 19 ermöglicht werden sollte.

Rohrbach schließt sein Buch über den Schluß des Markusevangeliums mit den Worten: „Die bisher als wahrscheinlich vorgetragenen Resultate eröffnen noch mancherlei Perspektiven und wären wohl in verschiedener Hinsicht weiterer Ausgestaltung fähig." Vielleicht findet diese Voraussage auch in dem hier Vorgetragenen eine gewisse Bestätigung.

2.

Spalatiniana.

Mitgeteilt von

Dr. **Georg Berbig**, Pfarrer zu Neustadt bei Coburg.

Aus der Fundgrube der Neudeckerschen Sammlung in der Herzoglichen Bibliothek auf Schloß Friedenstein zu Gotha sind nachstehende Spalatiniana entnommen. Dank dem Entgegenkommen

der Bibliotheksverwaltung fand der Herausgeber in den ſtillen Räumen des Herzoglichen Amtsgerichts zu Neuſtadt-Coburg die Zeit, die längſt bekannte Sammlung auf ihren Inhalt genau zu prüfen und das auszuwählen, was ihm für die Wiſſenſchaft nicht wertlos zu ſein ſchien.

Nicht ſelten hat man dem an der Quelle des Weimarer Geſamt-Haus- und Staatsarchivs ſchöpfenden Neudecker zum Fehler gemacht, daß es ihm bei ſeiner Arbeit an einer planmäßigen Ordnung und Einheit gefehlt habe. In der Tat hat man auch bei der Durchſicht ſeiner Exzerpte den Eindruck, daß es hier an einer ebenſo erſchöpfenden, wie umfaſſenden Kraft gefehlt habe. Nachdem aber ſchon ſeitens der Direktion der Herzoglichen Bibliotheca Gothana eine Neuordnung und Paginierung der vielblätterigen Sammlung erfolgt iſt, iſt es jetzt leichter, ſich zurechtzufinden.

Im folgenden werden diejenigen Spalatiniana herausgegeben, deren allgemeinere Bekanntgabe für die heutige Wiſſenſchaft unerläßlich iſt. Gilt es doch in unſeren Tagen, das zerſtreute Spalatinmaterial immer mehr zu ſammeln und zu verdichten, bis endlich einmal von berufener Hand uns die Spalatin-Biographie geſchenkt wird. Dazu kann nun auch Neudecker noch Handreichung tun. Ein Vergleich mit den Originalurkunden zeigt, daß er doch recht genau und richtig geleſen und kopiert hat, obſchon die Editionsgrundſätze ſeiner Zeit nicht mehr die heutigen ſind. Was dem verdienten Mann aber als hohes Ziel vorſchwebte, der endlich fertige Druck ſeiner Handſchrift, das mag im nachſtehenden durch den Abdruck ſeiner Stücke wenigſtens annähernd erreicht ſein.

Johann Rhagius Aeſticampianus war aus Sommerfeld gebürtig (1460), bekannt als Theologe, Redner und Poet. Er ſtudierte in Italien und erlangte in Rom den poetiſchen Lorbeerkranz. Er lehrte zu Köln, zu Baſel (1501), Frankfurt a. d. O (1506), zu Leipzig (1508—11), wurde dort relegiert und ging nach Freiberg (1515). 1518 kam er auf Spalatins Empfehlung und Vermittelung hin nach Wittenberg. Auf Sommerfelds Anſtellung an der kurſächſiſchen Univerſität beziehen ſich die beiden folgenden Briefe Spalatins.

I.

(31. Juli 1517.)

T. P. Quae mihi scripsisti Aesticampiane Doctiss. VIII. Cal. Aug. Fribergae, heri hic ut par fuit benevolentissime excepta, magna cum voluptate perlegi, commodum a coena digressus. Caeterum tracta occasione conveniendi hoc nomine Inlustriss. et Opt. nri Principis D. Friderici Saxoniae ducis sacri Ro. Imp. Electoris usque in diem hodiernum dedi operam ne tabellarius vel si mavis discipulus tuus retineretur diutius. Favet, mihi crede, Illustriss. Princeps nr tibi. Neque iniucundum eius clementiae est quod studia tua fidemque et ipsi et Neacademiae Vittenbergensi tam benigniter offers. Hoc igitur unicum est reliquum ut me propediem literis tuis facias certiorem quantum petas salarii. Quid enim incertus tuae voluntatis tibi vel divinas vel humanas vel utrasque si ita voles literas professuro statuat. E re ergo tua futurum arbitror si istud ad me scripseris. Amico enim scribenti nihil minus est committendum quam ut vel subobscure vel timide scribat. Quantulumcunque igitur petiveris salarii, ut aliunde ita discipulorum bonitate spero resarctum iri. Quantum etiam adnotare potui Principem habebis propitium. Defuturum non timeo quod tam venerabilem Christi et Musarum sacerdotem vel honestissime alat. Neque eris vel mihi vel ceteris latini nominis et ordinis hominibus hospes ingratus, non parum, multos inventurus, cum quibus etiam vitam omnem, nedum reliquum aetatis tuae libenter transigas. Quid multa? Ne putes me quod dicitur *πάρεργα* progressum. Invenies me qualem debeat habere et Mutiano preceptori et conditissimo cuique carissimus. Vale mi humaniss. Aesticampiane, usurus me et amicissimo quandocunque volueris opera mea uti. Cursim. Ex arce Aldenburgiensi. Pridie Cal. Aug. MDXVII.

II.

(2. Auguſt 1517.)

S. P. Acceptis literis tuis, mi humanissime Doctor Aesticampiane, ad me Quarto Nonas huius mensis datis, quibus me

certiorem facis, quid mediocri volueris stipendio intelligis, nihil habui potius, quam ut D. Fridericum, Saxonie ducem, Sacri Ro. Imp. Electorem, Principem et pientiss. et Sapientissimū hoc nomine convenirem. Legi igitur Illmō Principi literas tuas. Dixi accepturum loco mercedis anno primo quantulumcunque tibi Illma ipsius gratia decreverit. Neque omisi quod commendationi causae istius, etsi suo sibi satis genio commendabile profuturum sperarem. Princeps ergo pro singulari sua ut in omnia bona studia et conditissimum quemque, ita erga te gratia et benignitate tibi in Academia sua Vittenbergensi professuro Quadraginta aureos Amenses anno primo pollicetur, te haud dubie, si et ibi diutius manseris et utiliter et fideliter ut soles docueris, gratia prosecuturus.

Quod si illic reliquum aetatis transmittere volueris Sacerdos et Verbo servire in choro Sacerdotum, nihil minus timeo fore quam ut non in eximiam coopteris Divorum Omnium Ecclesiam. Ceterum quod tum discipulus Petrus Ritter a me petivit, ut sententiam Illmi Principis meo manu tibi scriptam principali sigillo curarem signandam, neque debui neque potui in presentiarum flagitare, tum quod certissimum omnium sit Principem esse certissima fidei et tum quod longe occupatior est quam ut id rogari eum conveniat. Quid? quod me idipsum petente posses in suspicionem venire tanquam de fide fidissimi Principis subdubitares. Tacto quod non possem rogatus respondere hoc suo rogatu petere. Quae omnia mihi consideranda duxi, ne uspiam impingeremus. Tuum igitur erit tibi persuadere XL aureos a Principe nostro Illmō habiturum primo anno et illuc migrare vel ut scripsisti ad Kal. Octobr. vel quam poteris citissime. De domo autem tibi conducenda etsi libentissime tuae humanitati gratificarer, tamen quia Illmmae principem plerumque sequor, incertus quando illuc sim profecturus non possum meam promittere operam; nihilo tamen secius si e re tua futurum speres, diligentur ad amicos meos Vuittenbergenses scripturus, ut tibi muturo aedes conducant. Quamquam mallem abs te praemitti aliquem tuorum, qui ex ingenio et arbitrio tuo omnia perficeret. Vale mi hu-

maniss. Etsi campione et quid tibi sit mentis et si migrare velis Vuittenbergam mihi responde. Mutiano praeceptorem suum, virum tam integerrimum quam doctissimum tuo nomine amicissime salutabo ei scripturus. Cursim. Ex arce Aldenburgiensi, pridie Idus Augusti MDXVII. —

Rursum Esticampiano datum Principem daturum xL auros. MDXVII.

III.

Rat Degenhardt-Pfeffinger an Spalatin (eigenhändig)[1]).
(Montag nach Judica 1518.)

Besonderlicher lieber Herr vnd Freundt, aus der gnad des almechtigen gots bin ich gantz vol in vergangener Wochen alher gein Insprugk komen vnd die Kay̆ M̄t mich gantz gnediglichen gehalten vnd noch. Ich hab auch mit Irer Kay. M̄t itztmals gar vil von meins gnedigsten Hern Stieftungen, gepewen, unniersiteten vnd liberey rede gehalten, darob Ir M̄t das ich nit anderst vermercken mag, ein sonderlichen gefallens gehabt, darauf Ir M̄t mir zugesagt, das Ir M̄t hochbemeltem meinem gnedigsten hern, Hern Friedrichen Hertzogen zu Sachsen, Churf. etc., vnser beyder liebsten Herrn, drey bücher vberschicken wollt, der gleich auch auf keiner Liberey aber sunst gesehen worden sein solle, das ich euch in eyl als meinem lieben Freund unangezaigt nit habe lassen wollen.

Ich befind auch in Warheit itzt bey Kay̆ M̄t allhie recht geschickt lewt zu unsern sachen, euch vnd mir dienent, gar vil anzeigung, wo Zeit mher dauon zu handeln, doch soll es ob gottwol nit alles unfruchtpar abgehen.

Die Nottel so Ir mir der alten pücher vnd Cronica verzeichent gethan, derhalb wil ich mich auch weyter alhie bey den Ihenigen die da wissen zu erfahren, damit wünsch ich euch alles guts, so thu ich auch alles was euch lieb ist.

---

1) Vgl. dazu Luthers Brief vom 15. April 1518 bei Enders, Bfw. I, 183 und ebenda über Pfeffinger I, 41 und II, 17.

Noch ains mag ich euch nicht verhalten. Als ich bishero geriten vnd alhie zu Insprugk an vil ortern geret von Doctor Martino zu Wittenberg truckh vnd disputation, darob die gelarten sonderlich verwunderung habent, als ich euch obgottwol auf mein zukunft weyter berichten will. Datum eylend zu Insprugk am Montag nach Judica Anno xviii

Degenhart pfeffinger, Erb-
Marschalh zu Nydern Bayern
etc.

Adr.
. . . vnsern lieben Hern vnd
. . . . rn Georgen Spalatin
. . . thumherrn zu
. . albenburg
zu sein selbs handen.

IV.

Georg Spalatin an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen.

Betrifft die Professur des Mosellanus und Philipp Melanchthons Anstellung in Wittenberg.

(Juni 1518.)

Durchlauchtigster Hochgeborner Churfürst Gnedigster Herr. Nach vnterteniger Erbietung meines armen Gebets vnd pflichtigen Dinsts bitt ich E. C. G. unterteniglich zuerkennen, das mir Fabian von Feylitzsch heut angezeigt hat, wie das sich Herr Cesar Pflug gegen ihm hat lassen vernemen, wie das dem Petro Mosellano, der die Greca Lingua ein Zeit lang zu Leyptzick gelesen hat, nicht lenger dann eyn Jar Sold sey zugesagt worden. Weyl nun die Universitett zu Leyptzick sich im teyl ihm weiter zu geben wegern, würd er nicht lenger solchen Sold haben. Darumb würd er sich wol mügen bevleissen in ander Weg zuversehen.

Nu ist es ja kein Nein, wo Doctor Reuchlin sein Vettern lieber wollt bei ihm behalten dann von ihm lassen kummen, so wüst ich den Mosellanum in E. C. F. zu

Wittemberg nicht zuverbeſſern. Dann er iſt frumm, ſtill, züchtig und ſo gelart und verſtändig in der lateiniſchen vnd kryechiſchen ſprach, das er ſer wol auff der kryechiſchen ſprach in die lateyniſche transferirt. Welchs E. C. G. Univerſiteth zu groſſem Nutz vnd Rhum gedeyen würd. So wirt er geliebt von etlichen der vornemſten Doctoribus, Magiſtris vnd Studentibus von Adel vnd andern in E. C. G. Univerſiteth. Auch iſt er deſſen Landart nu gewont vnd faſt begierig E. C. G. zu dienen.

Aber er wird jerlich unter achtzig Guld, wie er mir ſchreibt, nicht nemen.

Allein weiß ich ja nicht, wie man mit Doctor Reuchlins Vettern thun wird. Dann der Mann hat ihn ſer lieb, und alſo das er ihm ſein gantze Librey beſcheiden hat, die ihm freilich lieber iſt denn manchem ſein konigreich. Solt nu ihm etwas Unglücklichs von Ungeſundt oder Anderm zuſteen, ſo würd der Mann überauff, wie ich beſorg, betrübt werden. Wo man nu ditz wüſſte, ſo wer die Sach ſchlecht, vnd E. C. G. würd ſie mit wenig Worten richtig machen.

So aber Doktor Reuchlin one alle Beſchwerung ſein Vettern E. C. G. wolt untergeben, ſo mocht der gut Man den Abſchlag für eine Verclainerung villeicht achten. Weil er es dann ſo treulich und dinſtwillig meineth, ſo war es mir je von Herzen leid, das man in dieſem oder aber in einem vil Wenigerm ſein ſolt vergeſſen. Wie ich denn weiß, daſſ E. C. G. Meinung iſt, ihm Gnad zubeweiſen. Derhalben ich ditz Alles in E. C. G. gnedige Bedenken unterteniglich ſtelle, zweifelsone E. C. G. werd wol ein vertraglichs Mittel in dieſer ſach befinden. Wie ich dann E. C. G. löblicher Univerſiteth zu Wittemberg, meiner geliebten Mutter zu Gut, mit untertenigem Fleiſſ bitte zuthun. Dann der zu Leyptzigk wirt biſſ auf weitern E. C. G. Beſcheid nicht verrücken.

Hiemit befel E. C. G. ich mich als E. C. G. untertenigen Caplan vnd Diener, als meinem gnedigſten Herren vnd allerlieb-

ſten Patron auf Erden. E. C. G. demütiglich die Gnad des Allmechtigen Gottes wünſchend

Datum Mitwoch nach Sancti Bonifacii
Anno Dñi 1518
E. C. G.
vnterteniger Caplan
Georgius Spalatinus.

Meinem Gnedigſten Herrn
Hertzog Friedrich zu Sachſen etc.
Churfürſten
zu Handen.

V.

Inſtruktion für Veit Warbeck in Sachen der Werbung König Franz' von Frankreich.

Mandatum Warbeckio datum
(1518.)

Got walts.
Von Gots Gnaden Fridrich.

Inſtruction was vnſer Rat und Diener Meiſter von Warbeck auf ein Credentz unſertwegen werben ſol.

Erſtlich ſol er ſagen: Durchlauchtigſter Hochgeborner Fürſt, genädigſter Herrn. Der durchlauchtigſt hochgeborne Fürſt vnd Herr Her Fridrich Herzog zu Sachſen, des h. Rö. Reichs Erzmarſchall vnd Churfurſt, Landgr. in Doringen vnd Marggrauen zu Meiſſen, m. g. Herr, läſſt eurn ... ſein willig vnd freuntlich dinſt ſagen vnd ſo es ew ... an Geſundheit Leibs vnd Regierung richtig vnd wol zuſtund, wäre ſein Churf. gn. zuerfaren begirig.

Sein churf. Gnad. hat mir auch ein Credentz brif geben an ew ... lautendt. Den bitt ich anzunemen vnd auch ferner darauf zu hören.

Und folgend alſo reden. Durchl. hochgeb. Furſt vnd Herr. Mein g. Herr Herzog Friedrich zu Sachſen Churf etc wäre ganz

willig geweſt, ew ... auf das Schreiben ſo ew ... an ſ. churf. gn. getan widerumb ſchriftlich Antwort zu geben. So hat es doch ſ. churf. G. ſolchs auff etlichen Begnuſſen vnd ſonderlich der aufrührigen Läuft halben vnderlaſſen.

Aber zu ew. F. G. hat ſein churf. g. mich geſchickt mit bevelh Euer F. G. uf ir ſchreyben vnd ſonderlich das ſich Ew. F. G. der Antwort, ſo mein g. Herr E. F. G. uf ir Schreiben hievor getan, bedanckt, anzuzeigen, das es gar keins Dancks bedorfft. Doch es hat ſich wol gebüren wollen, Ewer F. G. weyter zuſchreyben: das ſich aber diſer Zeit auff Beſorgnus das der bote mocht nidergeworffen vnd ime die brieve genommen werden, nit hat leiden wollen.

Für das ander, ſo bedankt gegen E. F. G. ſich ſein churf. g. des ſchreybens vnd erbietens des Knabens halben gar freuntlich, mit erbieten ſolchs widerumb zuvordienen. Und ſein churf. g. hat mir bevolhen gegen E. F. g. ſein churf. g. in dem zuentſchuldigen, dann ſ. churf. g. wiſſe ſich bey ew. F. G. ſo verdient nicht, das ſein churf. g. ein ſolche ſuchung bey Ew. F. G. tun ſolt vnd begeren den Knaben zu E. F. G. zu nemen. Es iſt aber nit an. Als Degenhard pfeffinger [1]) Ewr F. G. bote apgefertigt, hat der Knabe dabey geſtanden vnd den boten mit angeſprochen. pfeffinger hat ſich auch gegen den boten vernemen laſſen, das der Knabe frantzöſiſch lerne vnd mein gn. Her ware willen den vmb lahre willen in Frankreich zuſchicken, wie dann die worth vngefärlich gegen einander mogen gelaut haben ꝛc. Das E. F. G. zu berichten vnd ſein churf. gnad zuentſchuldigen, domit E. F. G. es nit dafür achten, als ſolt bey E. F. G. mein gnr Herre das ſuchen, ſo ſein f. g. villeicht nit getziemet, hat zu E. F. G. ſein churf. gnad. mich geſchickt, wie wol ſein churf. gnaden gemüt vnd meynung iſt, den Knaben, weil der ſein Churf. Gn. geliebt, in ditz landt zu ſchickenn, das alles hat Ewr F. G. ſein churf. gn. durch mich antzeigen zulaſſen ꝛc. freuntlicher meynung nit verhalten wollen, dann E. F. G. freuntliche Dinſte zuertzeigen iſt ſein churf. gn. gantz willig.

1) Er ſtarb den 3. Juni 1519 zu Frankfurt a. M.

Würd nu ſein f. G. darauf beſteen vnd ſich vernemen laſſen, den Knaben bey ime zu haben, ſo ſol der geſchickt ſolchs nit abſchlaen, ſondern vns ime furgehalten, deshalb hinter ſich an vns zu bringen annehmen, mit vermeldung, das ime ſolchs freuntlich vermerken vnd verdienen werden. Und ſoll darauf ſein Abſchied, vf's füglichſt, das geſchehen mag, nehmen.

VI.

Originalſchreiben des Königs Franz von Frankreich. Franz ſendet Reliquien für die Schloßkirche.

(Auf Pergament, mit eigener Unterſchr. u. kgl. Siegel.) Original.

„Der Konyg von Franckreich will dem Churfurſten zu Sachſen Hertzogen Heyligtumb gen Wittenberg ſchicken. Keyn Jartzal."

Illustrissimo Principi Federico Duci Saxonie Archidapifero et sacri Imperii electori Carrissimo et dilectissimo consanguineo nostro.

Franciscus dei grā Francorum Rex Mediolani dux et Genue dominus Illustrissimo Principi Federico d. Sax Archid. S. Imp. et car^{mo} et dil^{mo} cons. nro Salutem. Accepimus lras vras, que optatum amorem in nos vestrum plane indicant, easque tanto nos liberatim accepimus, quanto apertius clariusque voluntatem erga nos vram fidem studiumque declarant. Nos sane tam singularis in nos benevolentiae devotionisque memores in tempore gratosque fore spondemus. Sed de hac re satis. Significant insuper nobis carissimus ac fidelis concillarius no vos ecclam omniū sanctorū in arce vestro Witenburgū a fundamentis instaurasse et proinde cupere cum pro ornatu tum pro loci maiestate et reverentia eandem multis jam et diversis divorū reliquiis ornatissimum ornatiorem fieri. Iccirco nos pro ingenita in deos ecclamque pietate vota desideriaque vrā libenter admisimus decrevimusque venerabiles diuorum reliquias ad vos mittere, tum ut hoc pio munere sanctissimum propositum vrum adiuvemus, tum ut ni per vos optate morem geramus. Carissime ac dilectissime consanguinee noster, deus

o. m. vos statumque vrum perpetuo feliciter conservet. Datum Monstrolii die ultima mensis Junii.

Francois.

VII[a].

Dankſchreiben Spalatins im Auftrage des Kurfürſten für empfangene Reliquien.

Cardinali Mantuano Fridericus Elector
Ex delineatione a Spalatino concepta et in codd. chartar. tabnlarii Vimarens. asservata.

(27. Febr. 1518.)

S. P. Illustris Princeps D. Franciscus Marchio Mantue Reverentie vre fr germanus, consanguineus noster illnstrissimus Rev^me^ in Xo, illustris princeps et consanguinee charissime, nuper nobis ex Mantua respondens non minns pie quam diligenter, addidit Re^mus^ vram Charitatem nobis impertituram aliquot Sanctorum Reliquias Venerabiles.

Quae pietas adeo nobis grata est, ut pro singulari ducamus. Quamobrem vre Rev^tie^ gratias agimus plurimas et rogamus etiam atque etiam ut pro orta inter nostras gentilitates et utramque domum et Mantue et Saxonie propinquitate et necessitudine tam pium consensum perficiat.

Quantnla unacumque enim Reliquiorum Venerabilium Rev^tia^ vra nobis miserit, dicabitur nt saluti mortalium plnrimorum, ita memoriae nostrae propinquitatis nunquam, ut speremus, perituraе. Valeat Reverentia vestra sanctissime. Dat. in arce nostra Torgam. Die penultima Februarii M. D. XVIII.

VII[b].

Der Ablaßbrief für die Pfarrkirche in Spalt, ausgewirkt durch Georg Spalatin.

Kopie im Archiv zu Spalt sub Nr. 893.

(1518.)

Albertus Miseratione divina Sacrosancte Romane Ecclesie tit. Sancti Chrisogoni Presbyter Cardinalis Sancte Moguntine

sedis et Magdeburgensis Ecclesiae Archiepiscopus Sacri Romani Imperii Archicancellarius Princeps Elector ac Primas Germanie Administrator Halberstadensis Marchio Brandenburgensis Stettinensis Pameranie Cassuboni et Schlauorum dux Burggrauius Nurenbergensis ac Rugie Princeps Univeris et singulis Christi fidelibus presentes literas inspecturis salutem in Domino sempiternam. Cum propheta attestante dominum in sanctis eius laudari deceat in illa precipue per quam humano generi eterna Salus apparuit Gloriosa videlicet Beata Maria semper virgine Matre Jesu Christi deum collaudari et benedici celerius convenit ac Ecclesias ad honorem ipsius dive virginis Marie dedicat a devotius venerari que etiam meruit in celis prae ceteris Electis sublimibus honorari superque Angelorum choris exaltari. Cupientes igitur ut parrochialis Ecclesia divi et gloriosissime dei genetricis virginis Marie oppidi Spalt Eistetensis diocesis ad quam dilectus Nobis in christo Magister Georgius Spalatinus Illustrissimi Principis et domini domini Friderici Saxonie ducis ac Electoris Imperii Capellanus singularem gerit devotionis affectum congruis frequentetur honoribus et a christi fidelibus iugiter veneretur; In ea quoque cultus augeatur divinus; Et ut christi fideles ipsi eo uberius deuotionis causa fluant ad eandem, et ad reparationem, conservationem, manutentionem, et munitionem huiusmodi manus promptius porrigant adiutrices, quo ex hoc ibidem dono celestis gratia uberius se conspexerint, refectos devotis prefati Georgii Spalatini supplicationibus inclinati de omnipotentis dei misericordia ac Beatorum Petri et Pauli apostolorum nec non sanctorum Martini Mauritii et Stephani nostrorum Patronorum eius auctoritate confisi omnibus et singulis christi fidelibus utriusque sexus vere penitentibus et confessis qui Ecclesiam parochialem dive virginis Marie predictam in singulis videlicet Nativitatis Resurrectionis domini nostri Jhesu Christi, Penthecostes Corporis Christi, ac ipsius dedicationis festivitatum diebus sub primis vesperis usque ad secundas vesperas annuatim devote visitaverint et ad premissa manus porrexerint adiutrices pro singulis die-

bus et festivitatibus prefatis quibus id fecerint centum ratione nostri Cardinalatus et alios centum ex speciali sedis apostolicae in dulto ac Quadraginta dies auctoritate nostra ordinaria. Qui vero prefatam Ecclesiam in singulis festivitatibus gloriosissimae dei genetricis virginis Marie predicta ac Circumcisionis Epiphanie Trinitatis, et Sanctorum sebastiani ac Georgii Martyrum, Nec non singulorum apostolorum ac omninm sanctorum diebns et festivitatibus. Preterea qnotiens christi fideles ipsi in prefata Ecclesia diebus et festivitatibus premissis pro salute omnium fidelinm virorum et defunctorum devote orationem dominicam cum salutatione Angelica dixerint et ad premissa (ut prefertnr) manus porrexerint adiutrices pro singulis diebus et festivitatibus, quibus id fecerint, similiter centum et Quadraginta dies de iniunctis eis penitentiis ex Indulto et auctoritate predictis Misericorditer in domino relaxemus Presentibus perpetuis futuris temporibus dnraturis. In quorum fidem presentes literas fieri subscribi ac sigilli nostri iussimus appensione numeri. Datum in arce nostra divi Mauritii oppidi Halle nostre Magdeburgensis diocesis Anno Incarnationis dominicae Millesimo quingentesimo decimo octavo dei XXII.... Pontificatns Sanctissimi domini nostri Leonis Pape decimi anno sexto.

Ex mandato R^mi et Ill^mi Dni.
Carol^lis et Principis etc.
Tielmanus Kreych Subscripsit.

Vidimns has literas, ipsisqne salvis et integris repertis, easdem de speciali mandato R.^mi domini nostri gratiosi Subsidis Episcopi Eystettensis ad publicationem in dei nomine admittimus.

Gregorius Wurm, I. U. Doctor
Vicarius et Officialis Eijstett. subscripsit.

Unter der Urkunde befindet ſich von ſpäterer Hand folgende Bemerkung:

Bemerkung. Der Monatsname iſt im Original mit dem anhängenden Siegel ausgeſchnitten. Da aber Pabſt Leo X. am

11. März 1513 erwählt worden iſt, ſo kann die Urkunde vor dem 11. März 1518 nicht ausgefertigt ſein.

Vielleicht brachte ſie Spalatinus mit hier her — nach Spalt — als er am St. Peterstag 1510 mit Churfürſt Friedrich von Sachſen hier war.

VIII.

Albrecht Meck an Spalatin.

(10. Dez. 1518.)

S. P. D.

Literas tuas simul atque legi amplexatus sum fecique plurimi, tum quod singulares Tullianasque elegancias, tum quod tuae erga me benevolenciae specimen liquido prae se ferrent. Quamquam non video cur tu eas literis dominorum venerabilium aut cur ipsi tuas in idem argumentum tuis jungerent. Unio contentus fuissem vel ab ipsis dominis solis aut a te solo proficiscentibus. Parerem, ut longioribus spretis ambagibus ad rem veniatur, nisi esset quod hoc tempore id facere me prohiberet. Equus mihi est impedicioribus pedibus, duriciae viae quae est modo ante oculos animo impatiens. Cui insidens si iter ingrederer de incommodo accipiendo ant ipso equo protinus conterendo mihi plane metuendum esset. Accedit si a Jena Vimariam non peterem accederemque illustrem principem Joannem aut Jenae diffluenti conventu eum derelinquere vellem, certum esse indignationis suae periculo me subiectum iri. Velim itaque jucunde confrater de excusatione hac mea viros praestantes de capitulo certiores facias addasque rogando ne eorum dominationes aegre ferant suis me literis non in speciali respondisse, non enim dubitent, quin plus in illo fuisset laboris quam utilitatis. Venerabili decano propter incommodum valetudinis suae condoleo et spero brevi sibi melius futurum. Postremo omnibus me commenda et ita quidem est quicquid ex me velint exigant. Vale.

Ex Mittelfrove X mens. Decembr. MDXVIII.

Albert de Mekonibus.

(Albrecht Meck.)

IX.

Albrecht Meck an Spalatin.

(30. Jan. 1519.)

S. P. D.

Nisi existimarem amantissime Georgi referentibus confratribus nostris intellexisses te quo fructu super re emptionis Gosnitz de Wuimaria redierim, in praesentiarum scribere ad te minus pigeret. Fluctuo autem animo nunc et haereo quantum commendaticiae Illustris. Ducis Joannis, quae certe amplae graves et benevolae fuerunt, apud Electorem inclytum et prudentissimum principem valuere. Quocirca rogo si negociis aliis potioribus non sis distentus litterulas ad me des pauculas, quibus intelligere habeam, quo res ipsa sit fixa pede, suprema manus imposita sit an refrixerit Elector. Quorum posterius pro summa principis virtute suspicare nec debeo nec volo. Vale et quicquid viriuum mearum est in rem tuam a me exige. Ex Mitelfron penultima Januarii Anno ab incarnacione Salvatoris nostri 1519.

Albertus de Mekonibus.

Celebri doctoque viro domino
Georgio Spalatino ecclesiae
S. Georgii in Altenburg Canonico,
charissimo confratri.

X.

Albrecht Meck an Spalatin.

(20. Febr. 1519.)

S. P. D.

Si omnia tua salva pro tua in me perspicua benevolentia iterum atque iterum gaudeo. Ego quidem deterius ac soleo valeo. Acutas enim diebus aliquot praeteritis torsiones in regione umbilici passus sum. Quod calix passionis an calculo tribuendum sit difficile diiudicatu est. Et his incommodis recedentibus successit dolor in pectore atque capite non mediocris, quem consodales ex superfluitate humorum causatum

volunt, quibus ipse certas coniecturas sequens facile assentior. Continui me propterea tectis pene biduum acris injuriam metuens. Sed nunc beneficio dei relentuere omnia, quod nisi fecissent me aliquo recepissem mediocrum periciam experturus. Hactenus de illis.

Ago tuae humanitati gracias immortales proximis literis desiderio meo super morte Augusti Maximiliani felicis memoriae et negociis ecclesiae nostrae diligentissime satisfaciendi. Sed schedula literis tuis involuta quae minime volebam continuebat, periclitari Sacrum Romanum Imperium esseque nonnullos rerum novarum cupidos. Ingenui sane, quo uno homuncio ego plus non valeo. Spero autem divina ope eximia et singulari electorum principum prudensia aemulorum ac sceleratorum insidias atque conatus brevi fractos irritosque futuros. Abs tua itaque reverencia petendum duxi certiorem me facere quid moliantur et agitant animo Veneti appetentes alieno Imperio vacantur. Quos cogitat atque nectat dolos diadema Caesareum semper sitiens Gallia? Persuasum enim habeo clementissimum nostrum Electorem de his rebus et coniurationibus ab amicis quotidie fieri certiorem et eorum novorum tibi maximam partem ab aulicis, imo plerumque ab ipso domino Electore communicari. Fertur dux Vuyrtembergensis Norlingiam civitatem potentem et Imperio immediate subiectam tredecim milibus ex suis et Helvetiis gente nobili coactis premere obsidione, an lacessitus autem aut lacessendi animo mihi minime liguit. Habent omnia nascentia sua elementa. Quorsum illud intelligis ipse. Percrebuit apud nos fama illustrissimum Electorum nostrum Francovordium versus profectionem parare una cum ceteris Electoribus de rege Romano eligendo istic deliberaturum. Quod quum ita verum putem ut nihil verius, rogo ne dedigneris ostendere literis quam poteris brevissimis, quis de recessu eius in curia sermo sit, quem diem destinaverit profectioni (ita tamen dum citra tuum incommodum fiat sicut fieri possibile est). Decrevi enim si prae valetudine liceat ipsum beneficentissimum principem meum et

alumnum quum abierit accedere salutatum. Vale mi Georgi optime conpresbyter, et cum fueris Francfurdiae quae istic gerantur et quae aut fortuna aut trepidacio imperii Ro. ad me perscribe nactus ocium et occasionem. Neque mihi tot tibi mandata imponenti irascaris quaeso. Tu contra arbitratu tuo mihi impera. Ex Mitelfron XII Kal. Marcii Anno salutis christianae XIX.

A. de Meconibus.

Prestanti Doctoque Viro domino
Georgio Spalatino bonarum arcium
celebri magistro Panonico Aldenburgensi, fratri suo. —

XI.

Spalatins Gutachten über eine Zuschrift an die Französische Botschaft.

(28. Mai 1519.)

Legato regis Gallorum Fridericus Elector
Ex Spalatini autographo in Codd. Chartac.
tabularii Vimariensis.

In fronte epistolae Spalatinus inscripsit haec:

„Die Meinung an die frembe Botschaft geschrieben 1519."

Unsern Gruss zuuor, vnser besonder lieber Ewr jüngstes schreiben an uns bey Sant German am achten tag dieses monadts beschee, haben wir allenthalben zu dank vernumen und bevor, das den andern und euch unser wolmeinung annem gewest ist. Derhalben wir auch für ewr besondere gutwilligkeit gegen uns und das ir uns so vil und mancherley sachen angetzeigt habt, Danksagung thun. Dann wir haben eyn sonders gefallen ob dem gemüt, das so begirig ist vns vnd den unsern Guts zuertzeigen.

Von des konygs von Navarr tochtern haben wir vns mit dem hochgebornen Fürsten vnserm geliebtsten brudern nit kunnen vnterreden, von wegen diser eylenden reise und anderer sachen, so uns daran behindern, wollen aber folgende durch göttlich hulff mit

ſeyner liebd. darvon reden und ſoviel muglich, euch darnach ſeiner liebd. gemut antzeigen.

Das der Allerchriſtlich konyg den andern ſon erlangt hat, der ſeyner kyndtlichen Gteit nach friſch, ſtark und geſundt, ſeind wir hertzlich erfreueth. Dann wir benanntem konyg vnd den ſeynen das heyl vnd die ſelikeyt gonnen vnd wunſchen.

Wir ſeint auch erfreueth, das die durchlauchtig Fraw konygin und konyglicher wyrd zu Franckreich mutter ſo guts geſallens ob unſerm ſurnemen, inen etlich täfelein von unſerm maler gemalt zu ſchicken, entſangen haben, dann wenn ſie uns zukommen, wollen wir ſie euch überſenden, durch euch iren liebden zuhanden zu ſtellen.

Das auch die ſrau konygn und konyglicher wyrd mutter ſey ſo freuntlich erbieten, uns dagegen etlich ſtück hochwürdigs heyltumbs, zuuor des ſo wir bisher nit gehabt, zuſchicken, iſt uns ſo faſt annem das uns annemlicheres und liebers nicht mocht begegnen. Wie dann des Aller lieben Heyligen Stifftkyrchen auff vnſerm Churfurſtlichen Schlos zu Wittemberg mit vyl und mancherley hochwürdigen heyltumb verſehen antzeigt. Und haben warlich ungern erfaren, das ir berurts hochwürdigs heyltumb zu Wittemberg in ewrm durchztug nit geſehen habt, wann ir wurdt untzweiſelig geſehen haben das entweder euch gefallen, oder aber auffs wenigſt unſerer vorfordern ſeligen und loblichen gedächtniſſ und unſer neygung, andacht und lieb zu hochwirdigem heyltumb weiter angetzeigt hett. Derhalben wollen wir alles das hochwirdig heyltumb, ſo benannte konygyn und ko. wyrd mutter vns ſchicken werden, mit geburender Ere und Danckparkeyt annemen. Wir begerten auch am meiſten, das uns mocht geſchickt werden hochwirdigs heyltumb von etlichen heyligen konygen, kongyn, märterern, beichtigern, Junkfrawen u. witwen ires konygreichs, wie wir dann in keyn Zweiſel ſtellen das ir vortrefflichs konygreich faſt vil heyligen von iru Nation und landtſchafften gehabt hat. Dann wir wullen ſchaffen, daſſelbig heyltumb ſo es uns zu handen kompt, alſo zu halden, das wir hoffen, es ſoll in gebürender criſtlicher erbietung gehalten werden.

Das der von Tannenes und Magiſter von Turye geſund

wiederum anheimb kommen ſeind, haben wir mit groſſer Freud vermerkt. Dann aber wir das durch eur Schreiben verſtändigt worden, ſeind wir in beſorg geſtanden, ihnen mocht von wegen der fernen Reiſe etwas Widerwärtigs zuſtehen.

Welchs wir euch auf eur itzigs ſchreiben nicht haben wollen verhalten. Dann euch ſeind wir ſonderlich geneigt. Gehabt euch wol.

Datum in unſerm Schloſſ Weymar am 28. Tag des Maien Anno Dni XIX.

XII.

Ein Schreiben an D. Sommerfeld.

(12. Sept. 1519.)

Dei gratia Fridericus Dux Saxoniae
Sacri Ro. Imp. Archimarscalcus, princeps Elector et Vicarius etc.

Salutem. Lectis libris tuis, Venerabilis et Deuote, nobis Dilecte Doctor Archicampiane, quibus a nobis Sacerdotium Aldenburgensem obitu Venerabilis D. Erhardi vacans flagitas, illud ipsum tibi gratiose conferendum duximus, teste Praesentatione quam hoc nomine tibi in presentiarum transmittendam curavimus. Speramus enim te quae a sacris nostris Spalatinus tibi scribet eo officiosius, fidelius et diligentius facturum, quo maiore te gratia semper sumus prosecuti. Vale. Datum ex arce nostra Torgau die XII Septembris MDXIX.

Venerabili et egregio, nobis Dilecto, Devoto D. Johanni Archicampiano, Theologiae Doctori.

Vermerk von Spalatins Hand:

Exemplum literarum Illmi principis ad D. Archicampianum mittentis praesentationem ad praebendam Aldenburgen. MDXIX.

XIII.

Spalatino Fridericus Elector.

Ex Codd. chartac. tabularii Vimariensis.

(29. Sept. 1519.)

Von Gots Gnaden Fridrich Hertzog zu Sachſen Churfurſt vnd vicarius ꝛc.

Unſern grus zuuor, wirdiger liber Andächtiger. Wir haben eur ſchreyben vernommen vnd das doctor Martinus des wiltpret und Karlſtad vnſrer gabe ſich bedanckt gerne gehört.

Aber der Spanbetthe halben für die perſon habt Ir zu achten, weil wir Ine herberg beſtellen und noch ein haus folgend ſollen (bewohnen) laſſen, ſo ſolten ſie billich nit ſo umb ein cleyn Ding anſuchen. Solt es Ine auch beſtalt werden, ſo werden ſie damit verwönt und werden zuletzt alle ding, ſo ſie haben ſolten, dahin ſtellen, das man es Ine ſchicken ſolt. Dorumb werd Ir Ine ſolchs wol abzuſchlaen wiſſen.

Der glocken halben wellen wir bevelhen eine zubeſtellen und gein Wittenberg ſchicken und laſſen uns gefallen, das man mitler zeit das cleyn glocklein zu der newen Stiftung gebrauche.

Die kymat zu den korrocken iſt noch nit kommen, wie wol wir die beſtelt. Wann ſie aber kombt, wellen wir ſie von ſtund ſchicken.

Verſehen uns auch, das kein vleiſſ geſpart werde von euch in anrichtung der Stiftung, dann wie es mit gutem vleiſſ vnd ordnung angefangen, ſo geth es folgend allemalh deſter richtiger.

Licentiaten Feltkirchen halben haben wir gerne gehört, das er uf d. Martinus ſteten getreten. Hieronimus hat uns auch in leſung des brifs angetzeigt, daz derſelb Feltkirchen gebeten, Ine mit einer andern lectionen zuverſehen, das wir genädiglich vermarckt. Darumb wellet darauf gedacht ſein und euch erkunden, wozu man Ine gebrauchen und mit wem man ſein lection furder beſtellen ſolt, oder die villeicht gar abzutun.

Wir haben auch gerne gehört, das vil geſellen umb den newen Dinſt gebeten und das meniglich gerne zu Wittemberg iſt. Und ſo ſie ſich aldo beſſern, horen wir vil lieber.

Aber des Druckers halben koennen wir auch wol achten, das man des nodtürftig. Nachdem wir aber an die universitet haben gelangen laſſen, das ſie uns zuerkennen geben ſolten, wie Ir ſachen gelegen und vns ſie Im vorrath haben, das ſie denn gewilligt, darauf wir Ine unſer bedenken des Druckers wegen zuerkennen geben wolten. Weyl ſie aber damit vorziehen, ſo habt Ir wol zubedencken, das der mangel an ihm vnd nit an uns iſt. Des wolten wir euch nit verhalten, denn euch zu gnaden ſind wir geneigt. Datum zur Lochaw an Sant Michelstag Anno Dmni XIX^mo.

Fridericus.

XIV.

Referat Spalatins in Sachen Luther contra Miltitz.

Aus Spalatins Original in cod. chartac. fol. 338 b. Goth. Bibl.

Was mit Herr Carl von Miltiz doctor Martinus halben Sonntags nach Nicolai zu Torgau Anno Dni 1519 iſt gehandelt worden

1. 5. 1. 9.

Doctor Martinus hat ſich erboten und noch, wenn er beſcheiden vnd gehorſamlich zu halten. Er treibs allein, vielleicht andern leuten zu gefallen.

Doctor Martinus wird ſich hoch beſchweren, weil die Sach vor dem Comiſſari hängt, daſſ alſo ſoll wider ihn gehandelt werden.

Die ſach ſteht bei Trier als bei dem Comiſſarien und er ſoll drauen mit Bann und ander beſchwerung, meint je mein gnädigſter Herr, es geſchicht unbillig, und ſein C. G. habens um euch nicht verdient. So werd ſich Doctor Martinus des hoch beklagen. Vielleicht ſind man frome leut, den es mit ihm leid ſein wird.

XV.

Spalatins Gutachten über die Universität Wittenberg.

(1519.)

Etlich artickel die Universiteth zu Wittenberg belangend.

Zum ersten lesen die Doctores der heiligen Schrift, der Arzt vnd die Artisten, Doctor Esticampianus vnd der Grecus alle fast wol, nützlich vnd vleissig. Derhalben sich meniglich gegen meinen Gnedigsten Herren den Churfursten zu Sachssen vnd vntertenig solcher gnedigen besserung mit der Lection bedankt.

Wenn nu die Juristen, wie sie sich dann erboten zu thun, auch hinfür vleissiger werden lesen, so werden die scholares der Rechte dess merklich erfraweth. Dann es seint ser vil dapfferer seyner gesellen vnd lewt zu Wittenberg der Rechte schüler.

Zum andern bitt man mit untertenigem vleis mein Gnedigster Herr wolle gnedigen vleis haben eyn statliche Druckerey greckisch, lateynisch, jüdisch vnd teutsch wol zubrücken gin Wittenberg zubringen von wegen des manchfeltigen nutzs vnd unverweislichen rums vnd lobs so darauss vermittels gotlicher hülff erwachsen würd.

Zum dritten bitt die Universiteth zu Wittemberg das mein Gnedigster Herr wolle ir auch die nechstkünftige Katemer die drytzenthalben gülden so sie dem Hebreicus fur die nechstkünftige Katemer vnd zu seiner abfertigung gegeben, gnediglich wider geben laßen. In gnediger betrachtung des berürten Hebraicus die Lection die er sunst in die Fasten vnd künfftige Katemer vertzogen hett, auffgelesen vnd voltzogen hab vnd das sie seiner also mit eren vnd glympfft somit ledig worden.

3.

Die Erlanger Theologie [1]).

Ihre Geschichte und ihre Bedeutung.

Eine historisch-dogmatische Studie

von

Dr. Hans Pöhlmann in Nürnberg.

(Schluß.)

III.

Die Erlanger Theologie und die Ritschlsche Theologie.

Als die Erlanger Theologie auf der Höhe ihres Einflusses stand, in den Dezennien von 1860—1880, erwuchs ihr in der Schule Albrecht Ritschls ein gefährlicher Konkurrent und erfolgreicher Rivale.

Die originellen und epochemachenden dogmenhistorischen Studien Ritschls, vor allem seine in der Monographie „Rechtfertigung und Versöhnung" enthaltenen dogmatischen Anregungen wurden von der Erlanger Theologie anfänglich zuwartend hingenommen, allmählich aber mit sich steigernder Energie bekämpft, schließlich als der einzige und Hauptgegner angesehen, mit dessen Namen alle möglichen Ketzereien verbunden wurden. Auch die Form der Bekämpfung wurde fortschreitend heftiger und feindseliger; sie blieb nicht auf die gelehrten Kreise beschränkt, sondern erfaßte auch mehr und mehr die von ihnen geführte Landeskirche, und wiederholt haben Synoden und Pastoralkonferenzen, selbst Kapitelskonferenzen scharf ablehnend Stellung genommen. Der geistige Führer dieser Bewegung war Frank. Es fehlt seinerseits nicht an freundlicheren Äußerungen über Albrecht Ritschl und seine Theologie. [2]) Doch hat er in steigendem Maße ihn bekämpft und bis zuletzt als

---

1) Vgl. oben S. 390 ff. 2) Zur Theologie A. Ritschls S. 11. 91. 98; „Über die Lebensmacht der Gnadenmittel" S. 6.

Hauptgefahr für die Gegenwart die von ihm ausgehende Theologie empfunden. Scharfe Urteile gab er ab in seinem Vortrage „Über die Kirchlichkeit der Ritschlschen Theologie“ und noch mehr in seinem posthumen, die letzte Überarbeitung, welche vielleicht noch manches zu besserem und gerechterem Ausdrucke gebracht hätte, entbehrenden Werke: „Geschichte und Kritik der neueren Theologie“. Heftige und persönlich verletzende Äußerungen sind auf beiden Seiten gefallen. So besonders seitens Franks in den „Dogmatischen Studien“ [1]). „Es finde sich in der ganzen Theologie Ritschls kein Ort, welcher für die übernatürlichen Geisteswirkungen reserviert wäre.“ Sie stamme von hier, aber nicht von dort. Mit ungestümem Zorn redet er von „dieser gleißenden Theologie, welche mit Fetzen reformatorischer Theologie und evangelischer Kirchlichkeit sich zu schmücken beliebt“, welcher die Maske abgezogen werden müsse, damit auch die Unmündigen sie in ihrer wahren Gestalt erkennen. Und an einer anderen Stelle [2]) vermag er darin nichts zu erkennen als das Symptom einer Strömung, welche der geistlichen Erfahrung, dem aus den Kräften des ewigen Lebens stammenden Glauben mehr oder minder entfremdet, das Gebiet der Kirche in ähnlicher Weise zu überfluten droht, wie ehedem der Rationalismus.

Ritschl anderseits sieht [3]) in der ganzen wiedererwachten Kirchlichkeit mit Einschluß der Erlanger Theologie die genuin reformatorischen Gedanken einer schlimmen pietistischen und ebenso einer scholastischen Verschiebung ausgesetzt und zu ihrem Schaden verfallen. Nach Ecke [4]), welcher auf A. Ritschls Leben II, 286 verweist, geht Ritschl so weit, die ganze Erweckung nach den Freiheitskriegen nur für eine ästhetische Erregung und romantische Repristination, „welche man fälschlich für den heiligen Geist halte“, zu erklären. Die charakteristischen Merkmale des modernen innerkirchlichen Pietismus seien nach Ritschl ästhetische Erregtheit, religiöse Genußsucht, die sich in mönchischer Kontemplation äußere,

1) „Dogm. Stud.“ S. 25. 42. 45.
2) „Zur Theologie Ritschls“ S. 39.
3) „Rechtf. u. Vers.“ III, S. 128.
4) Ecke, Die evangel. Landeskirchen Deutschlands, S. 15.

Mißachtung der bürgerlichen Arbeit und Unfähigkeit zu wahrhaft volkstümlicher und kirchlicher Wirksamkeit. Die ganze Bewegung sei in Ritschls Augen ein Rückfall in den mittelalterlichen Katholizismus.

Seit dem Tode Franks haben sich die Urteile über die Ritschlsche Theologie merklich geändert. Es dürfte wohl jetzt auch in den Kreisen der Erlanger Theologie allgemeine Anschauung sein, was Seeberg, Franks Nachfolger in Erlangen, über die Bedeutung der Ritschlschen Theologie anerkennend gesagt hat, daß nach den ersten Kämpfen die Theologen aller Richtungen auch bereit sind von Ritschl zu lernen. Es hat sich eben auch hier herausgestellt, wie sonst manchmal auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie, daß zeitlich nahe zusammenliegende geistige Bewegungen ihren Gegensatz stark übertreiben und sich als Antagonisten empfinden, während die nachfolgende objektive Beurteilung erkennt, daß es sich trotz einiger Verschiedenheit im ganzen doch um eines Geistes Kinder handelt, die den gemeinsamen Stempel ihrer Epoche nicht verleugnen können. Die Gegner haben offenbar auf beiden Seiten über das Ziel hinausgeschossen; intra muros peccatur et extra: Möchte der Streit vergessen sein und die gemeinsame große Aufgabe auch in ehrlicher Gemeinschaft weiter geführt werden, wie es unsere Zeit so dringend bedarf!

Daß in der Tat weitgehendes und wesentliches Einverständnis vorliegt, wird sich aus folgendem ergeben.

Die Erlanger Theologie hat je und je betont, daß sie eine einfache Repristination nicht wolle, für unmöglich und schädlich halte, vielmehr immer einen gesunden Fortschritt gewünscht, ohne mit der Vergangenheit brechen zu wollen, einen organischen Fortschritt, wie man es nannte [1]). Nichts anderes hat Ritschl gewollt, nur freilich hat er etwas schärfer zugegriffen und etwas schonungsloser mit der Vergangenheit aufgeräumt; doch ist dies bei der gemeinsamen Tendenz nur eine Sache des Grades, der theologischen Erziehung, manchmal auch nur des Temperamentes. Im Herzen war die Erlanger Theologie konservativ, die Ritschlsche

1) 1838, S. 81.

kühner, fortschrittlich; jene betonte mehr die alte Wahrheit, dieser lag mehr an der neuen Weise, und doch halten es beide für ihre Aufgabe, alte Wahrheit in neuer Weise zu lehren. Beiden wurde deshalb der Vorwurf einer gewissen Unehrlichkeit gemacht, dieser, als verberge sie unter der alten Hülle neuartige destruktive Tendenzen, jener, als seien alle ihre Versicherungen von Fortschreiten usw. nur Dekoration und Phrase, und ihr Ziel faktisch nichts als Repristination, beides sicher mit demselben Unrecht.

Die Religionsgeschichte scheint zu lehren, daß Multiplikation der religiösen Faktoren, Gebote, Ideen stets das Kennzeichen des Rückgangs und Verfalls ist, daß umgekehrt reformatorische Höherentwicklung immer zuerst eine Reduktion des vorhandenen Bestandes, ein Zurückschneiden der wilden Schößlinge erfordere. [1]) Wenn dies richtig ist, so darf es sich die Ritschlsche Theologie als ein Verdienst anrechnen, eine heilsame Reduktion des dogmatischen Stoffes herbeigeführt zu haben; es war immer ihr Hauptbestreben, die Theologie von allem morsch und fossil gewordenen Ballaste zu befreien und auf das Wesentliche, der Erkenntnis Erreichbare und dem religiösen Leben Notwendige einzuschränken. Das gleiche Verdienst darf aber nach Stählin [2]) auch die Erlanger Theologie in Anspruch nehmen. Wenn dem so ist, so hat es seinen Grund darin, daß beide theologische Schulen eine entschiedene Konzentration auf die Christologie vornehmen, Person und Werk Jesu Christi eindringlich und nachdrücklich als Mittelpunkt christlichen Glaubens und Denkens betonen und von hier aus eine Beseitigung scholastischer Rudimente unternehmen. So setzt Frank zu den Worten Ritschls [3]), wir müßten erst Christi offenbare Gottheit nachweisen, ehe wir auf seine ewige Gottheit reflektieren, hinzu: Ganz meine Meinung. Die christliche Dogmatik habe sich nicht mit einem Beweise für das Dasein Gottes zu befassen, sagt Thomasius [4]); denn der Christ glaube an Gott, nicht auf Grund kosmischer, logischer und ontologischer Argumente, sondern weil er in Christo, dem Sohne, den Vater habe.

1) Bousset, Das Wesen der Religion, S. 196.
2) 1876, LXXI, S. 152. 3) „Zur Theologie Ritschls", S. 100.
4) „Dogm. Stud." I, S. 11, Anm.

Freilich, die Unterschiede sowohl des Grades der Reduktion als auch des Milieus, in welches Christus als Zentrum eingestellt wird, sollen nicht geleugnet werden. In erster Hinsicht geht die Ritschlsche Schule bedeutend weiter, was insofern mit dem zweiten Unterschied zusammenfällt, als es darin seinen Grund hat, daß hier mehr der Mensch Jesus, dort der Logos-Christus in die Mitte der Theologie wie des Glaubens gestellt wird. Frank erkennt bei Ritschl [1]) den schwersten Mangel darin, daß man nach ihm in der Gnadenherrlichkeit des Menschen Jesus nicht die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater erkennen dürfe. Die Erlanger Theologie hat schon von vornherein eine größere Menge traditionellen Stoffes für heilsnotwendig erklärt. Dennoch bleibt ein erfreuliches Zusammentreffen bei Jesus Christus, ein Beweis auch dafür, daß beide Richtungen in gleicher Weise Schleiermacher zu Dank verpflichtet sind.

Was das Verständnis des Werkes Christi betrifft, so wird das Schema des dreifachen Amtes auf beiden Seiten für ungenügend erklärt. Die Erlanger Theologie folgte im allgemeinen der herkömmlichen, auf Anselm ruhenden Betrachtung und meinte nur so der Schrift und dem Bedürfnisse des Glaubens gerecht werden zu können. Aber hier ging der Hauptführer und originellste Theologe dieser Schule, Hofmann, seine besonderen eigenen Wege, sehr zum Schmerze seiner sonstigen Freunde, denen zuliebe er mit seiner heterogenen Anschauung mehr und mehr zurückhielt. Und merkwürdigerweise führte diese Digression Hofmann in seiner Versöhnungslehre so sehr in die Nähe Ritschls, daß dieser in seiner „Rechtfertigung und Versöhnung" kaum noch etwas an ihr auszusetzen hat, sie vielmehr freudig und bereitwillig anerkennt. [2]) Eine längere Auseinandersetzung mit Hofmann schließt Ritschl mit den Worten: „Indem ich also in dieser Sache meinen Widerspruch gegen Hofmanns Ansicht bewährt zu haben glaube, möchte ich eben dadurch seiner Absicht und seinen Resultaten gerecht geworden sein, gerechter als die ehemaligen Gegner, welche ihm näher stehen

1) „Dogm. Stud.", S. 105.
2) „Rechtf. u. Vers." I, S. 572. 577. 578. 579.

und doch viel ferner." Diese Urteile Ritschls lassen eine weitgehende Übereinstimmung bei den Führern der beiden theologischen Schulen erkennen. Ob die Versöhnungslehre Hofmanns, für die Ritschl so viel Sympathie hat, nur eine Entgleisung war, wie die Freunde wohl zur Entschuldigung sagen mochten, oder der Herzpunkt seiner religiösen Anschauung, von der aus er auch seine sonstigen Lehren einer Revision hätte unterziehen müssen? Je nach dem theologischen Standpunkt wird man das eine oder das andere behaupten. Jedenfalls ist seine Lehre so klar in ihren Motiven und so energisch, daß es nicht angehen wird, sie als einen müßigen Einfall zu betrachten, und es ist dies Zusammentreffen mit Ritschl in des letzteren Hauptanliegen allein genügend, die beiden Theologen und die von ihnen geführten Theologien nicht als absolute Gegensätze zu werten. Es finden sich in der Tat Aussagen Hofmanns, welche ebenso gut von Ritschl stammen könnten. [1])

Die Ähnlichkeit zeigt sich bei beiden Theologen vor allem in der Hervorhebung des Berufes zum Verständnis des Werkes Jesu, in der gemeinsamen Kritik von Anselms juridischer Auffassung desselben und seiner Bevorzugung des passiven Gehorsams in Leiden und Sterben gegenüber dem aktiven Gehorsam in der Lebensführung, in der von Hofmann ähnlich wie von Ritschl versuchten Zusammenfassung der allgemeinen Versöhnung mit der individuellen Rechtfertigung. In letzterer Hinsicht stellt sich nach Hofmanns Überzeugung bei seiner Fassung das Erlösungswerk um deswillen günstiger, weil hier, was geschehen und was bewirkt worden ist, in eins zusammenfalle. An der herkömmlichen Fassung sei dies dem Wesen des christlichen Glaubens unangemessen, daß das, was geschehen, und das, was dadurch bewirkt worden ist, so weit auseinanderliege, daß es einer verstandesmäßigen Vermittlung bedürfe, um dieses in jenem zu finden. Bei der seinigen bedürfe es nur einer richtigen Erzählung der Geschichte Jesu, um zu lehren, daß wir an ihm unsere Rechtfertigung haben. Die von Thomasius gebildete, von Hofmann selbst gutgeheißene Formel für des letzteren

1) Hofmann, Schriftbew., 2. Bd., S. 186. 214.

Lehre, daß wir das Heil nicht sowohl durch Christus als in Christus haben, zielt hier ebensowenig wie bei Ritschl auf eine unio mystica oder auf eine osiandrisch-wiedertäuferisch-katholische Verkennung der Rechtfertigung aus Glauben, vielmehr soll sie diese in ihre geschmälerten Rechte wieder einsetzen. Denn daß die Rechtfertigung in der Tat durch die nachreformatorische Theologie aus ihrer zentralen Stellung verdrängt wurde, daß überhaupt die Reformation nicht ohne Rest und Rückfall durchgeführt wurde, dafür hat auch die Erlanger Theologie ein offenes Auge.[1]) Kann doch auch ebenso gut die Aufgabe der Ritschlschen Theologie gezeichnet werden wie die der Erlanger in den Worten der Erlanger Zeitschrift: „Durch die Reformation ist wohl das kirchliche Bekenntnis von dem Heil in Christo nach den Schriften der Apostel gereinigt und erneuert worden, aber eine Reinigung der Lehre von der Person Christi ist nur begonnen und nicht ausgeführt worden. Diese Ausführung bedeutet eine Aufgabe unserer Zeit." Seeberg sagt in den „Grundwahrheiten usw.": „Sie wissen alle, wie langsam sich Luthers Erkenntnis durchsetzte, rückte doch seine Kirche alsbald wieder den Wagen in die alten Geleise."[2])

Ein weiterer Annäherungspunkt, der das Vorige nahe berührt, erscheint in der Art, wie Hofmann und mit ihm Frank die Gemeinde und Gemeinschaft als das primäre Objekt der göttlichen Heilsveranstaltung betonen. Eine reichliche Anzahl von Belegen steht hierfür zu Gebote, abgesehen davon, daß Frank seine ganze Dogmatik um die Menschheit Gottes, ihre Generation, Degeneration, Regeneration, gruppiert. „Die Kirche ist früher als ihre einzelnen Glieder, und ist noch etwas anderes als die jedesmalige Gesamtheit derselben." Eine sehr richtige, genuin christliche Erkenntnis, die man in der Auseinandersetzung sowohl mit dem modernen Individualismus als mit der bedenklich anschwellenden Gemeinschaftsbewegung, die in Wahrheit freilich ebenfalls Individualismus ist, nämlich, mathematisch ausgedrückt, in die Potenz erhoben, als Richtlinie festhalten sollte.

---

1) Thomasius, Dogmatik I, S. 28; vgl. III, 1. T., S. 343.
2) „Grundw." S. 57.

Nach Hofmanns Anſchauung [1]) kommt für uns die ganze Geſchichte des Herrn von ſeiner Menſchwerdung bis zu ſeinem Tode nach der Seite hin in Betracht, inwiefern dadurch das Verhältnis der Menſchheit zu Gott ein anderes geworden iſt. Das Verhältnis des Vaters zum Sohn ſei mit dem Tode des letzteren ein Verhältnis Gottes zu der im Sohne neu beginnenden Menſchheit geworden, welches nicht mehr durch die Sünde des von Adam ſtammenden Geſchlechtes, ſondern durch die Gerechtigkeit des Sohnes beſtimmt iſt. Nicht bloß eine Summe einzelner Menſchen, jeden einzelnen für ſich umfaßt Gottes ewiger Willensgedanke, ſondern die in Chriſto einige Menſchheit. Sie in dieſer ihrer Einheitlichkeit iſt Gegenſtand des göttlichen Willens, ſagt Hofmann in ſeiner theologiſchen Ethik [2]), und ſeine Ausführungen im Schriftbeweis ſtimmen damit völlig überein. Durch die Taufe ſind wir an den in Chriſtus geſchehenen, für die Menſchheit und ihr Verhältnis zu Gott entſcheidenden Tatſachen einer uns einſchließenden Geſchichte mit beteiligt. In Chriſto iſt die Gemeinde erkoren, der einzelne nur wieder als Glied der Gemeinde. [3]) Eine Gemeindlichkeit des chriſtlichen Lebens iſt von dem Herrn gewollt, welche die Verheißung hat, daß er ihr die nötigen Gaben des beſonderen wie des allgemeinen Berufes nicht werde fehlen laſſen. Seeberg hebt die Übereinſtimmung Franks mit Hofmann in der Voranſtellung der Gemeinde vor das Individuum mit Recht beſonders hervor. [4]) „Um dieſe Gedanken zu verſtehen, muß man ſich immer gegenwärtig erhalten, daß Frank die ganze Darſtellung der Perſon und des Werkes Chriſti unter den Geſichtspunkt ‚die Menſchheit Gottes als in dem Gottmenſchen geſetzte‘ rückt. Ihn leitet alſo der Hofmannſche Gedanke von der im Gottmenſchen geſetzten neuen, Gott wohlgefälligen Menſchheit.“

Solche Bemühungen, die Gemeinde als einen weſentlichen, organiſchen Faktor zwiſchen Gott und dem Individuum zu erkennen, und zu erhalten, ſind, wie man wohl geſtehen wird, von niemand

---

1) 1856, XXI, S. 180. 2) S. 26.
3) „Schriftbew.“ S. 228.
4) Seeberg, Die Theologie Franks, S. 364.

klarer und energiſcher geübt worden als von Ritſchl. Auf Schleiermacherſcher Grundlage will er die chriſtliche Gemeinde, natürlich eben als religiöſes Gut und nicht als hierarchiſche Inſtitution, in ihre Rechte wieder einſetzen und von ihr aus das Werk Chriſti und auch ſeine Perſon deuten und verſtehen.[1]) Die Erlöſung, der Erlöſer und die in der Erlöſung begriffene Gemeinde ſtehen für das theologiſche Erkennen in untrennbarer Relation zueinander.[2])

Nach Ritſchls Überzeugung iſt dieſer Geſichtspunkt der Gemeindlichkeit des Chriſtentums leider in der nachreformatoriſchen Theologie wieder zurückgedrängt und verlaſſen worden, und dieſe Wandlung ſieht er als folgenſchwerſtes Abweichen von den Grundprinzipien der Reformation an, zugunſten ſektenhafter pietiſtiſcher Strömungen, von welchen er auch die Erlanger Theologie als Ganzes nicht ausnehmen will. Auf dem Boden des erneuerten Luthertums leide die Aufgabe des evangeliſch-kirchlichen Lebens immer abwechſelnd oder gleichzeitig Not von den Abirrungen zur katholiſierenden Überſchätzung des kirchlichen Amtes und zur pietiſtiſchen Iſolierung und Selbſtquälerei der einzelnen Subjekte, ſowie zur Überhebung derſelben in ihrer engeren Gemeinſchaft miteinander. Der moderne innerkirchliche Pietismus ſei die Form, in welcher die Frömmigkeit der herrnhutiſchen Brüdergemeinde innerhalb der deutſch-evangeliſchen Kirche und zugleich auch für deren Theologie maßgebend werden will. Sie habe gerade darin ihr Charakteriſtikum, daß ſie nicht zur Gemeinde führe, an der Chriſtus das Haupt iſt, vielmehr nach Zinzendorfs Weiſe Spezialverhältniſſe zu Chriſtus ſuche und kultiviere.

Vor der Analogie mit dem katholiſchen Kirchenbegriff iſt Ritſchl durch ſeine rein religiöſe Faſſung der Kirche durchaus geſchützt. Sein Vorwurf, von dem er auch die Erlanger Theologie nicht ausnimmt, trifft Hofmann am wenigſten; daß freilich Ritſchl die primäre Gemeinde in erſter Linie als Reich Gottes unter dem Motive der Liebe verſteht, alſo die religiöſe und die ethiſche Seite desſelben gleichſetzt, während Hofmann und Frank die

1) „Rechtf. u. Verſ.“, 1. Bd., S. 469.
2) A. a. O. S. 477.

Transzendenz betonen, ist eine in der Ungleichheit der beiden Grundstimmungen beruhende Verschiedenheit. Ritschl und seine Schule wenden den Blick mehr weltwärts und wollen von Mystizismus nichts wissen, während umgekehrt die Erlanger vorwiegend jenseits gerichtete Gottesgemeinschaft suchen. Nach Frank ist es vollkommen deutlich, daß der Gedanke einer Gemeinschaft mit Gott um ihrer selbst willen bei Ritschl zurücktrete. Gott, die Versöhnung mit ihm brauchen wir freilich, aber nur zu dem Zwecke, daß das menschliche Selbstgefühl der Welt gegenüber sich erweise und bewähre [1]).

Es ist begreiflich, daß es für Frank den Anschein gewinnen konnte, als fehle bei Ritschl ganz das übernatürliche Element, ja es ist gewiß richtig, daß er hier auf einen wunden Punkt den Finger gelegt hat. Indes hat Ritschls Schule hierin den Meister mehr und mehr vervollständigt, ohne doch die Energie der Weltüberwindung, die seine Stärke ist, aufzugeben. (S. Ecke: Die theologische Schule A. Ritschls, I. Bd.)

Vor allem lehrreich ist die beiderseitige Stellung zur Philosophie, insbesondere zu Kant. Es ist unleugbar, daß Ritschl diesem großen Philosophen viel verdankt', und seine theologische Richtung und Schule wird oft schlechthin als neukantisch gekennzeichnet. Um [2]) das Verdienst des großen Philosophen um Christentum und Theologie dem gegenwärtigen Geschlechte einzuschärfen, genüge es nicht, bloß die direkt religionsphilosophische Ansicht Kants darzustellen und zu beurteilen. Denn hiernach würde er doch bloß als ein der Vergangenheit angehörendes Glied in der Gruppe der Rationalisten und sein Abstand von den Aufklärern nicht als sehr erheblich erscheinen. Worin er aber wirklich die Aufklärung überboten hat, darin biete er noch jetzt, nach dem unaufhörlichen Wechsel theologischer Richtungen, für die richtige Würdigung der Grundidee des Christentums den unverrückbaren Maßstab dar. Durch die kritische, nicht dogmatische Art der kantischen Weltanschauung sei es bedingt, daß dieselbe keine unmittelbare Bedeutung für die Religion habe. Allein sie

1) „Zur Theologie Ritschls", S. 13. 93.
2) „Rechtf. u. Vers.", S. 408.

behaupte eine ſolche in mittelbarer Weiſe dadurch, daß ſie diejenige ſittliche Selbſtbeurteilung feſtſtelle, welche das Chriſtentum als Proteſtantismus für ſeine normale Selbſtdarſtellung vorausſetzen müſſe. Deshalb habe der ganz ſpezifiſche Fortſchritt der Erkenntnismethode durch Kant zugleich die Bedeutung einer praktiſchen Wiederherſtellung des Proteſtantismus. Denn derſelbe grenze ſich gegen das mittelalterliche Chriſtentum ebenſo entſchieden dadurch ab, daß er ethiſch die Abſolutheit des öffentlichen Geſetzes behaupte, wie dadurch, daß er religiös ſich auf die Abſolutheit der Gnade gründe.

Anläßlich des 100jährigen Todestages Kants 1904 wurde die Bedeutung Kants für den Proteſtantismus wieder diskutiert. J. Kaftan hat das Verdienſt des großen Denkers in treffendſter Weiſe präziſiert und höchſte Anerkennung und Dankbarkeit für ihn gefordert.[1]) Nicht überall im deutſchen Proteſtantismus vermag man ſich zu ſolcher gerechten Wertſchätzung zu erheben. Möchte man ſich hier die feinen Bemerkungen Ritſchls geſagt ſein laſſen.[2]) Nur eine ſei angeführt: „Wer den Pelagianiſchen Begriff von der Freiheit und den Kantiſchen nicht zu unterſcheiden vermag, dürfte wenig geeignet ſein, ſein Urteil in dieſer Sache abzugeben.“

Die Erlanger Theologie rühmt es als einen Vorzug ihrerſeits, von aller Einmiſchung der Philoſophie ſich fern gehalten zu haben. Aber auch ſie hat in der ſtarken Betonung der Erfahrung, beſonders in der Frankſchen Faſſung, ein bedeutendes Kantiſches Element ſich angeeignet. Franks Stellung zu Kant iſt bei vielfacher Anerkennung[3]) von der Überzeugung geleitet, was man von Kant gelernt habe, hätte man ebenſo und beſſer aus dem Glauben ſelbſt auch lernen können. Er und mit ihm die Erlanger Theologie entgeht aber doch nicht dem Vorwurfe, in Kantiſcher Weiſe zu ſehr der Metaphyſik mißtraut zu haben: ein

1) Kaftan, Das Verdienſt Kants um die evangeliſche Theologie; ſiehe auch Eucken, Kant und der Proteſtantismus, beides in der Kantnummer der „Wartburg“, 1904, Nr. 6.

2) „Rechtf. u. Verſ.“, S. 411. 416. 439.

3) „Zur Theologie Ritſchls“, S. 43. „Über die Lebensmacht der Gnadenmittel“, S. 4.

Vorwurf, der ſonſt, insbeſondere von Frank ſelbſt, gegen die Ritſchlſche Theologie gerichtet wurde. So fällt alſo Frank hier ſeinerſeits unter das Gericht, das er über ſeine Gegner hielt. In dem ſchon öfter zitierten Artikel [1]) glaubt Stählin ſolche Kantiſche Metaphyſikſcheu an der Erlanger Theologie zu bemerken und mißbilligt ſie. Er trifft hier mit Ritſchl zuſammen: beide wollen das Chriſtentum in einer allgemeineren notwendigen Weltanſicht begründet wiſſen. Dies geſchieht allerdings bei Ritſchl von Kantiſchen Prämiſſen aus, was ihm die heftige Gegnerſchaft Stählins in deſſen ſpäterer Schrift: „Kant, Lotze, Ritſchl" eintrug. Bei Stählin ſelbſt iſt die Grundanſchauung von Schelling beeinflußt, während Hofmann und Frank [2]) behaupten, frei von fremder Metaphyſik ganz innerhalb der Heilstatſachen geblieben zu ſein; ſie überſehen dabei nur, daß eben dieſe Heilstatſachen von der platoniſch-ſtoiſchen Philoſophie bearbeitet und ihnen gereicht wurden. Iſt denn wirklich die Erlanger Theologie und beſonders diejenige Franks ſo frei von aller kosmiſchen Spekulation wie er glaubt? Er kann es nur glauben, weil er die platoniſch-ſtoiſchen Elemente für urchriſtlich und echt chriſtlich hält. Auch hier handelt es ſich keineswegs nur um die Anwendung formaler Denkgeſetze auf die chriſtliche Wahrheit, um das ihnen entſprechende wiſſenſchaftliche Verfahren bei Herſtellung des dogmatiſchen Syſtems, ſondern um inhaltliche Einmiſchung außerchriſtlicher Philoſophie. Frank betrachtet [3]) es als einen großen Vorzug ſeiner Darſtellung des Chriſtentums gegenüber der Ritſchlſchen, daß ſie von allen fremden Maßſtäben und Begriffen ſich frei halte. Es trifft dies, wie wir ſahen, in Wirklichkeit gar nicht durchaus zu. Soweit es aber zutrifft, findet ſolche Darſtellung einen entſchiedenen Kritiker in Stählin. [4]) „Es tut der heutigen Welt noch ein anderes Verſtändnis des Chriſtentums not, als es die Theologie zu bieten vermag." „Das Chriſtentum iſt dem Philoſophen ebenſo zugänglich, wie dem Theologen." „Mit mehr Recht könnten wir alſo ſagen: die Theologie endet mit einer Frage, auf welche die Philoſophie die Antwort gibt; denn es gilt die

1) 1876, LXXI, S. 150. 2) „Zur Theologie Ritſchls", S. 29. 52.
3) 1871, LXI, S. 266. 4) 1876, LXXI, S. 88. 91. 92. 95.

Möglichkeit einzusehen, auf welcher die Tatsachen beruhen, deren Wirklichkeit die Theologie zur Darstellung gebracht hat; diese Möglichkeit läßt sich nur durch ein Zurückgehen auf letzte Prinzipien einsehen, welche das Erklärende des natürlichen Daseins und des Christentums zugleich bilden müßten." „Die neue lutherische Theologie hat eine gewisse Abgeschlossenheit und Fremdheit behalten. Sie hat zu wenig Vermittlung mit dem Zeitbewußtsein gewonnen. Wie viel anders war dies doch bei der Schleiermacherschen Theologie." Nach Stählin hat die Theologie ebenso wie jede Wissenschaft ihren Zusammenhang mit den übrigen Wissenschaften bei der Lösung ihrer eigentümlichen Aufgabe zu wahren. Den rechten Weg würde er in einer Wiederaufnahme Schellingscher Prinzipien sehen, auf die er in diesem Zusammenhang zu sprechen kommt.[1]) „Es muß doch sein, daß, wie Schelling sagt, die Wissenschaft das im Glauben innerlich Erfahrbare auch auslege, ja es in den Zusammenhang erhebe, in welchem es zugleich ein Denkbares, ja ein wirklich Gedachtes wird."

Der Zug nach einer neuen Metaphysik über Kant hinaus scheint in der Tat immer allgemeiner werden zu wollen; in schon bekanntem Kreislauf verdrängen Hegel und Schelling redivivus den erneuerten Kant; es wird auch dieses auf erhöhtem Niveau geschehen und Gewinn bringen; möchte es nur diesmal gelingen, den ganzen Kant, auch den Erneuerer des Protestantismus, den Vorkämpfer reiner und absoluter Ethik, mit hinüberzuretten in die neue Ära, besser als es vor 100 Jahren gelungen ist, wo bald wieder das Ethos im Kosmos sich verlor, logisch-metaphysische Spekulationen des Denkers an die Stelle reformatorisch-praktischer Ideen und Ideale des Helden traten. Wir brauchen, um mit Eucken zu reden, Syntagmen des Lebens, nicht Systeme der Gedanken. Wenn uns eine von Kantischer Ethik getragene und erfüllte neue Metaphysik solche bringen kann, werden wir uns über die Weiterentwicklung nur freuen können. Daß Kant auch unter uns noch eine Geistesmacht ersten Ranges ist, offenbarte die diesjährige Tagung des Evang.-sozialen Kongresses

1) A. a. O. S. 81. 83.

in Straßburg. Sie ſtand im Zeichen des kantiſchen ethiſchen Idealismus als des beſten Erbes deutſcher Vergangenheit und des ſicherſten Bürgen deutſcher Zukunft.

Gewiß darf die Metaphyſik den Inhalt des chriſtlichen Glaubens nicht meiſtern und alterieren. Dies wollte auch Ritſchl keineswegs; energiſcher als irgend jemand nahm er ſich vor, die Metaphyſik auszuſchließen und das Evangelium auf ſeine reine eigene Wahrheit zu reduzieren. Er meinte aber die griechiſch-platoniſche Philoſophie, die Kantiſche diente ihm als Hebel zu ihrer Beſeitigung; die Erlanger halten ſich angeblich von aller Metaphyſik frei, bleiben aber unbewußt und naiv bei der im Dogma inkruſtierten griechiſchen Philoſophie ſtehen: Stählin will ausgeſprochenerweiſe eine moderne Ausſöhnung zwiſchen Philoſophie und Theologie, aber nicht mit Hilfe Kants wie Ritſchl, ſondern vielmehr auf den Schultern Schellings und der ſpekulativen Philoſophie.

Soviel iſt gewiß: es wird mit dem vorſchnellen Urteile neukantiſcher Metaphyſikſcheu die Ritſchlſche Theologie durchaus nicht gerecht gekennzeichnet. Sie ſucht von Kant aus eine neue Metaphyſik und Metaethik als Trägerin der Theologie zu gewinnen, eine ſolche, welche die alte, für uns überlebte platoniſche Philoſophie ablöſen ſoll, Stählin ſucht ebenſo wie ſie nach einer neuen Metaphyſik, die Erlanger begnügen ſich mit der alten: wer hat nun das Recht, dem anderen Metaphyſikſcheu vorzuwerfen?

Ritſchl ſucht notwendige Anſichten über Gott und Welt als Rahmen für das Chriſtentum zu gewinnen, erſtrebt alſo eine Objektivität, die den Inhalt der Religion tragen und ordnen, aber nicht alterieren ſoll: ihm und ſeiner Schule machte man den Vorwurf ſubjektiver Velleitäten. Die Theologie aber, welche am überlieferten Dogma treu feſthielt und das überlieferte Material kaum antaſtete, konnte ſich ebenſowenig der Anklage auf Subjektivismus entziehen, insbeſondere Frank wurde oft genug von ihr bedrängt. In der Tat iſt die Gefahr des Subjektivismus bei der Erlanger Theologie und ihrer eigentümlichen Methode durchaus vorhanden und nur deshalb nicht akut geworden, weil eben ihre Grundſtimmung und Grundanſchauung, man könnte

ſagen zufällig, konſervativ war; man könnte mit derſelben Methode wohl ebenſo leicht zu ganz anderen Reſultaten gelangen.

Umgekehrt ſucht die Ritſchlſche Theologie nach einer notwendigen Anſicht, d. h. einer allgemein gültigen Methode, iſt alſo im Grunde objektiviſtiſch geſinnt, wenn auch ihre Reſultate von den herkömmlichen mannigfach abweichen. Der Methode nach haftet der Subjektivismus mehr an der Erlanger als an der Ritſchlſchen Theologie. Frank hat dies auch durchaus nicht geleugnet, ſondern ſeinen Subjektivismus als berechtigt mit Entſchiedenheit verteidigt. Daß er übrigens auch ſeinerſeits nicht aus dem Subjekte das Objekt mit Hilfe logiſch-dialektiſcher Arbeit herausziehen will, ſondern das ganze Heilsobjekt als ein von vornherein in der Erfahrung gegebenes anſieht, ſollte man ihm billig glauben, und alſo ihm ſeinen Subjektivismus nicht als Abfall von der reformatoriſchen Poſition der Beugung unter die Offenbarung anrechnen, ebenſowenig aber bei Ritſchl die der Religion unentbehrliche Objektivität vermiſſen. Auch hier alſo löſt ſich der angebliche Gegenſatz der beiden Schulen in unweſentliche Unterſchiede auf.

In der Ritſchlſchen Theologie ſchreitet die Erkenntnis von unten nach oben vor, ſowohl in der Chriſtologie, wo man von Jeſus den Weg ſucht zu Chriſtus, als auch in der ganzen Auffaſſung der Religion. Das Diesſeits haben wir, das Jenſeits ſuchen wir oder — helfen wir ſchaffen. Meint man etwa, daß die Erlanger Theologie es anders vorhabe? Zwar hat ſie ganz andere Poſitionen in der tranſzendenten Welt, aber doch will auch ſie nur den allein möglichen Weg von unten nach oben gehen, erkennt auch ſie eine Grenze an, wo ſie vor dem Myſterium Halt zu machen ſich beſcheidet. Nur [1]) von der ökonomiſchen Trinität ſteige man mit Sicherheit zur immanenten auf; es ſei immer ein mißlicher Umweg, den man machen müſſe, wenn man letztere zuerſt behandele. Niemals [2]) ſei es einem des Evangeliums und der Heilsordnung kundigen Theologen eingefallen, zu wähnen, daß auf jenem Wege der Deduktion von oben nach unten der lebendige

1) Thomaſius, 1850, XIX, S. 2.
2) Frank, Dogm. Studien, S. 24.

Glaube in einem Menſchen erzeugt werde. Das [1]) innerſte Verhältnis der Gottheit und Menſchheit in Chriſto bleibe uns vermöge ſeiner Einzigartigkeit ein Myſterium, für welches wie für die Menſchwerdung ſelbſt die menſchliche Sprache keinen erſchöpfenden Ausdruck, das menſchliche Denken keinen entſprechenden Begriff habe.

Nun, die Ritſchlſche Theologie macht eben einige Stationen früher vor dem Geheimnis Halt. Hat ſie eine ſchwächere Maſchine zur Bergfahrt, oder glaubt ſie hier eine beſſere Ausſicht zu haben, als weiter drinnen im Gebirge? Jedenfalls kann auch hier von einem prinzipiellen Unterſchiede nicht die Rede ſein. Der Unterſchied liegt nur darin, daß die Erlanger Theologie auch den menſchlichen Jeſus nie anders denn als die zweite Perſon der Trinität anſieht, während Ritſchl noch mehr in unſerer menſchlichen Nähe zu forſchen beginnt und Jeſum zunächſt einmal vorbehaltlos als Menſchen betrachtet.

Auch in anderen bedeutſamen Anſchauungen zeigt ſich eine Verwandtſchaft oder Annäherung der beiden theologiſchen Richtungen. So auch in der Faſſung des Gottesbegriffs. Ritſchl definiert bekanntlich Gott als Liebe, der er auch deſſen Zorn und Strafvollzug unterordnet. Thomaſius beſtimmt ihn ſtatt deſſen lieber als abſolute Selbſtbeſtimmung oder als abſoluten Willen. Damit könne er ſich nicht einverſtanden erklären, daß, wie Liebner will, der Begriff der abſoluten Perſönlichkeit identiſch ſein ſolle mit der abſoluten Liebe. [2])

Merklich näher an Ritſchl rückt Hofmann auch hier, was übrigens bei ihrem beiderſeitigen Zuſammentreffen in der Verſöhnungslehre nicht auffallen kann. „Es [3]) iſt unrichtig, zu ſagen, Gottes Zorn ſei eine Betätigung ſeiner Liebe; aber in der Art und Weiſe, wie Gott ſeinen Zorn am Menſchen betätigt, welcher nicht ewiges, ſondern geſchichtliches Verhalten Gottes iſt, erzeigt er ſeine Liebe, welche die ewige Vorausſetzung ſeines geſchichtlichen Verhaltens auch gegen den ſündig gewordenen Menſchen iſt."

Viel anders hat es Ritſchl auch nicht gemeint. Vergleichen

1) Thomaſius, Chr. P. u. W. II, S. 190.
2) 1850, XIX, S. 3.
3) „Theol. Ethik", S. 35; vgl. auch S. 55, „Schriftbeweis", S. 75.

wir noch die weiteren Aussagen Hofmanns, daß Liebesgemeinschaft Gottes und des Menschen ausschließlicher Inhalt des ewigen Gotteswillens ist, daß Gottes Gerechtigkeit vor allem in der Verwirklichung seines ewigen Liebesratschlusses sich betätige, so ist die Übereinstimmung unverkennbar.

Es ist demnach offensichtlich, daß die Erlanger und die Ritschlsche Theologie keineswegs die Antipoden sind, als welche man sie nur ansehen kann, wenn man bei ersterer alle Ansätze zu organischem Fortschritt ignoriert und bei letzterer alle echt reformatorischen Motive verkennt. In der zweiten Generation beider Schulen ist die Annäherung noch größer und deutlicher geworden, wofür als Beweis das Wort Seebergs am Anfange dieses Abschnittes dienen mag.

Begegnen sich nicht Kastan und Seeberg, Zahn und Harnack mannigfach auf ihren Wegen? Hat nicht Kastan dem eigentümlichen Versuche Franks in dem System der Gewißheit großes Lob gespendet? Ist das, was er über die durch eine spezifische Logik des Glaubens gewonnene christliche Erkenntnis sagt, nicht mit dem Frankschen Unternehmen stammverwandt?

Doch soll nicht in schlechter Harmonistik übertrieben und die noch bleibende Verschiedenheit geleugnet werden. Sie hat ihren letzten Grund darin, daß die Erlanger Theologie es vermochte, in dem alten Dogma den entsprechenden Ausdruck ihrer Frömmigkeit zu finden, während die Ritschlsche Theologie den Schwerpunkt vom Kosmos ins Ethos verlegend dazu nicht mehr sich imstande sah und deshalb an Platos Stelle Kant, an des Dogmas Stelle das Evangelium setzen will.

Für beides hat auch die Erlanger Theologie Verständnis bewiesen.

IV.

Die Erlanger Theologie und ihre Frömmigkeit.

Es bedeutet zweifellos einen großen Fortschritt, daß man heute nach Theologie weniger, mehr aber nach Frömmigkeit fragt. Ein fruchtbares und erfolgreiches Forschungsprinzip wurde damit gewonnen, das Auge erschlossen für den vielgestaltigen Reichtum des

religiösen Lebens. Wo früher auf der Religionskarte ein großer leerer Raum mit der Aufschrift „Heidentum“ sich lagerte, da haben die Kundschafter neue Welten mit Höhen und Tiefen, Seen und Sümpfen entdeckt und manches rauschenden Stromes still verborgene Quelle dort gefunden.

Auch die Frömmigkeit innerhalb des Christentums selbst, die man bisher so einfach mit dem Schema Glauben und Unglauben fassen zu können geglaubt hatte, höchstens da und dort noch bereichert durch den ganz unklaren Begriff des Halbglaubens, erwies sich bei näherer Betrachtung als ein Kollektivgebilde, als eine ungemein komplizierte und abgestufte Reihe, deren gemeinsamer Koeffizient nicht einmal leicht zu bestimmen ist. Die Frömmigkeit des Arbeiters, des Bauern, des Gebildeten, der großen Zeitgenossen, die Frömmigkeit des Rheinländers, des Schlesiers, des Sachsen, auch die des Katholiken, des Lutheraners, des Methodisten: eine Fülle reizvoller, lockender Aufgaben ist damit in Sicht gekommen, die zum Teil auch schon kräftig in Angriff genommen sind.

Auch eine Theologie wird man heute nicht mehr passieren lassen, ohne sie auf ihren Frömmigkeitsgehalt zu untersuchen, und schnell mit ihr fertig sein, wenn sie hier zu leicht erfunden wird. Doch schon am Eingang dieser Aufgabe erhebt sich ein Problem, dasselbe, welches es z. B. auch immer wieder erschwert, über den religiösen Besitz und Charakter einer Erscheinung wie der Sozialdemokratie ins reine zu kommen; es ist die Frage: an welchem Objekt kann die Eigenart eines geistigen Komplexes am besten erfaßt werden, an den Führern, an der Gefolgschaft oder am Programm?

An den Führern und Urhebern der Erlanger Theologie die charakteristischen Züge zu finden, dazu wäre wohl eine intimere Kenntnis ihres Lebens und ihrer Lebensführung nötig als sie uns zu Gebote stehen kann. Es wohnte in ihnen, soweit wir sehen können, in der Tat jene Harmonie von Demut und Kraft, gewissenhafter Berufstreue und Erhebung über das Irdische, Lebensfreude und Himmelssehnsucht, Schaffenslust und Gottesfrieden, die allezeit das Kennzeichen echten Christentums sein werden. Aber eben deshalb liegt dies auch jenseits aller theologischen

Grenzpfähle, ein Spezifikum Erlanger Frömmigkeit haben wir daran nicht.

Wenden wir uns nun zu dem Gros des Heeres, dem von Erlangen aus geführten Christenvolke, in der Hoffnung, bei ihm in vergröberter Projektion die Licht- und Schattenseiten deutlicher zu erkennen und hier nun eine Spektralanalyse ihrer Frömmigkeit vollziehen zu können, so stehen wir vor einer neuen Verlegenheit. Hat die Erlanger Theologie überhaupt ein Hinterland von eigenartiger Frömmigkeit, oder hat sie mit anderen ihr Zelt aufgeschlagen auf einer größeren, verschiedene Theologien tragenden Frömmigkeitsschicht? Wo ist das Residuum jener Erweckungsfrömmigkeit vor hundert Jahren, deren lebendiger Ausdruck zu sein die Erlanger Theologie sich bewußt ist? Ist es die Frömmigkeit des fränkischen Landvolks, des städtischen Bürgerstandes, des Pfarrhauses oder gar der Gemeinschaftskreise, die wir zunächst befragen müssen?

Wir bekommen überall ein anderes Bild und nicht einmal überall ein eindeutiges. Die Frömmigkeit des Bauern ist erstaunlich einfach und weiß mit Heilsordnung und Kenosis, aber auch mit Trinität und Gottmenschheit nicht viel anzufangen. Daß der allmächtige Gott unser lieber Himmelsvater sei, damit kommt er in den meisten Fällen aus, und damit hat er wohl auch das Wesentliche gefaßt, alles andere ist Sache der Kirche und der Pfarrer, die das wissen müssen und dazu da sind. Das ist wohl weithin die Frömmigkeit der christlichen Landleute in evangelischen Ländern, einerlei wie die Theologie oder Konfession beschaffen sein mag. Für eine spezifische Frömmigkeit einer besonderen Theologie ist hier kein Raum.

Schwerer noch zu definieren ist die Frömmigkeit des Bürgers und Arbeiters, soweit sie nicht überhaupt negativen Strömungen verfallen sind.

Und die Frömmigkeit des Pfarrerstandes, soweit er den Fahnen der Erlanger Theologie Gefolgschaft leistet? Auch hier sind auffällige charakteristische Erscheinungen zum Guten so wenig als zum Bösen zu bemerken. Der Ruhm der Einigkeit und Rechtgläubigkeit, der hier besonders in Anspruch genommen wird, hat

doch zu sehr subjektive Begründung und rein formalen Charakter, als daß aus ihm inhaltlich etwas gewonnen werden könnte. Während es übrigens von einer Seite als großer Ruhmestitel in Anspruch genommen wird, daß der bayrischen Geistlichkeit und Kirche noch jede öffentliche Meinungsverschiedenheit erspart blieb [1]), sehen andere darin ein Anzeichen bedenklicher Stagnation.

Unter diesen Umständen will es scheinen, daß die Verschiedenheit der Theologien überhaupt nur an der Oberfläche die Wellen kräuselt, während die Frömmigkeit in ihren Tiefen und Untiefen wenig davon berührt wird. Die Frömmigkeit des bayrischen evangelischen Landvolkes ist nicht anders als die des norddeutschen Bauern im Unionsgebiete; der kirchlich empfängliche Bürger in Erlangen unterscheidet sich in Lebensart und Lebensanschauung nicht von dem in Göttingen; der Pfarrer Hofmann-Thomasiusscher Observanz lebt in Familie und Amt nicht anders als der Ritschlsche; nur solange er etwa Referent für Pastoralkonferenz oder Synode ist, wird ihm ein lebhafter Gegensatz bewußt.

Oder ist etwa gar das Gemeinschaftschristentum mit seiner allerdings eigenartig und eindeutig ausgeprägten Frömmigkeit Heimat und Reflex der Erlanger Theologie? Soweit es einheimischen Ursprunges ist, mag es wohl mit jener ähnlichen Bewegung vor hundert Jahren, auf welche die Erlanger Theologie sich zurückführt, und also mit dieser selbst, verwandt sein. Auch soweit neuere methodistische Propaganda dort eine Stätte gefunden hat, ist zwar ein historischer Zusammenhang, nicht aber eine sachliche Verwandtschaft ausgeschlossen.

Diese Perspektive führt uns wieder zu Betrachtungen, die Ritschl mit dem scharfen Auge des Gegners über die konfessionell-lutherische Theologie, in welcher die Erlanger ja einen hervorragenden Platz hat, anstellt.

Ritschl hatte nach dem Vorworte zum ersten Bande seines zweiten Hauptwerkes, Geschichte des Pietismus (S. v), die Absicht, dasselbe abzuschließen mit einer Geschichte des pietistischen Synkretismus im 19. Jahrhundert, in welchen die beiden Reihen

1) Ist für die allerjüngste Zeit nicht mehr ganz zutreffend.

des reformierten und des lutherischen Pietismus einmünden. Diese Absicht gab er mit einer ausdrücklichen Erklärung darüber im Vorwort zum dritten Bande wieder auf. Die Lage um das Jahr 1880 ist ihm zu verwirrend und peinlich. Der neue konfessionelle Pietismus steht noch auf der Höhe seines Einflusses und ist in der Kirche die herrschende Macht. Mißlich aber ist es immer, eine auf der Höhe ihrer Entwicklung stehende Erscheinung kritisch zu beleuchten; leicht wird man zum Nörgler gestempelt, wenn man dem Recht und der Macht der Tatsachen und des Erfolges gegenübertritt.

Ritschl wollte eine solche Aufgabe nicht mehr auf sich nehmen. Nichtsdestoweniger aber bleibt es ihm gewiß, daß der Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts kirchlich gewordener Pietismus sei, und er vermutet zuversichtlich, daß es mit ihm denselben Verlauf nehmen werde, wie mit dem älteren Pietismus. Dieser hatte 1690—1720 die Zeit des Kampfes unter Führung A. H. Franckes 1720—1750 die Zeit vollen Sieges und stärksten Einflusses, auf die aber schon 1750—1780 die Zeit rapiden Verfalles und völliger Überwindung durch den Rationalismus folgte.

Ähnlich abgestuft denkt sich Ritschl die Entwicklung des konfessionellen Pietismus seit 1820; es wäre demnach 1820—1850 die Zeit des Werdens, 1850—1880 die Zeit der Blüte, 1880 bis 1910 die Zeit des Verfalles.

Die Analogie vor 1880 ist offenbar auffallend zutreffend; wie aber steht es mit seiner Prophezeiung für die Zukunft? Die Zeitperiode von 1880—1910, welche für Ritschl Zukunft war, ist für uns zum größten Teil bereits Vergangenheit; ist seine Weissagung Erfüllung, seine Hoffnung Ereignis geworden?

Die pietistische Frömmigkeit hat nach Ritschl ihre Merkmale in der Isolierung des Individuums auf Kosten der von Christus gewollten Gemeinschaft, in der introspektiven Art des religiösen Lebens auf Kosten des weltüberwindenden Glaubens, in dem Überwiegen des Heiligungsstrebens über die rechtfertigende Gnade, damit in einer Umkehrung der reformatorischen Lehre und einer Depravierung der echt lutherischen Frömmigkeit zugunsten anders orientierter mittelalterlicher Frömmigkeitsideale.

Demgegenüber sieht Ritschl in der lutherischen Reformation

die Wiederherstellung des Evangeliums als Lebenskraft der sittlichen Selbstbehauptung und als Geistesmacht des weltüberwindenden, weltdurchdringenden, welterobernden Glaubens.

Es wird wohl doch nicht angehen, die konfessionelle Restaurationsfrömmigkeit so einseitig auf die Seite des Pietismus zu schieben, wie Ritschl es wollte. Insbesondere der Erlanger Theologie hat ein weltoffener Zug durchaus nicht gefehlt. Aber zu einem klaren Typus der Frömmigkeit hat sie es doch nicht gebracht. Darum wird es ihr einerseits schwer, den wirklich pietistisch-methodistischen Bestrebungen gegenüber eine klare Stellung zu gewinnen, und die Weltaufgeschlossenheit kommt meist über kirchliche Propaganda nicht hinaus.

Hat also Ritschl mit seiner Prophezeiung recht behalten? Er hat wohl gehofft, daß um diese Zeit eine Wendung von konfessionell-pietistischer Theologie und Frömmigkeit zu echt lutherisch-evangelischer, wie er sie verstand, eintreten werde.

Der negative Teil seines Programms scheint sich in der Tat zu erfüllen; wir stehen in einer Krisis, schwerer noch als die des Übergangs vom Pietismus zum Rationalismus in den Jahren 1750—1780, einer Krisis, die vielleicht erst in der Gärungszeit vor der Reformation, oder in der Sturm- und Drangperiode des synkretistischen Gnostizismus eine zutreffende Parallele findet, einer Krisis, die in diesem Umfange auch Ritschl weder vorausgesehen noch gewünscht hat.

Immer noch ist es Zeit, daß auch die von Ritschl erwartete positive Wendung eintrete, und ein günstiges Zeichen dafür ist, daß die beiden einflußreichsten Frömmigkeitstypen und theologischen Schulen der letzten Vergangenheit sich besser verstehen und achten lernten. Im Christentum hat die weltverleugnende Askese so gut ihr Recht wie die weltüberwindende Arbeit, der sein Seelenheil betreibende Individualismus so gut wie der das Reich Gottes bauende Sozialismus, die Vergangenheit wie die Zukunft, das Jenseits nicht weniger als das Diesseits, ja das rechte Christentum scheint gerade in der vollkommenen Harmonie dieser Gegensätze zu bestehen. Jede Seite für sich isoliert führt in die Irre, in der Spannung und der Ausgleichung der Korrelate offenbart

ſich die ganze Wahrheit. Erfreut auf der einen, der Ritſchlſchen Seite, die energiſche Weltbeziehung, mit der ſie viele wohltätige Impulſe gab, ſo wird auf der anderen Seite die weltabgekehrte, allein auf die Rettung der Seele bedachte Myſtik doch nicht ſo unchriſtlich ſein, wie Ritſchl annahm.

Das myſtiſche Chriſtentum ſucht die ruhende Tiefe und das ſchweigende Geheimnis, das ethiſche Chriſtentum liebt die lebendige Kraft und die wagende Tat. Oft genug iſt jenes entartet in mönchiſche Weltverachtung, brütende Stumpfheit, geiſtige Verkümmerung, verſonnene Träumerei, kulturfeindliche Trägheit, dieſes aber in kulturſelige Geſchäftigkeit, geiſtreiche Zerſplitterung, oberflächliche Seichtheit, armſelige Scheinbefriedigung. Sie ſollen einander ergänzen: die Myſtik ein Ballaſt für den luſtigen Optimismus des ethiſchen Chriſtentums, dieſes ein Ballon für die ſchwermütige Melancholie des myſtiſchen.

Evangeliſche Frömmigkeit kennt ſie beide, eins nicht ohne das andere, Tiefe nicht ohne Kraft, Kraft nicht ohne Tiefe, Gott in der Welt, die Welt in Gott. Hohle Myſtik, zielloſe Ethik kennt auch die Gegenwart; himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt, das iſt der wechſelnde Ausdruck ihrer Zerriſſenheit. Nur das Evangelium kann ſie erlöſen von ihrer Halbheit, nur evangeliſche Frömmigkeit kann ihr zu wahrer Myſtik, zu wahrer Ethik und damit zum Frieden helfen; dazu aber kann ſie die ethiſche Frömmigkeit Ritſchls ſo wenig entbehren wie die pietiſtiſche Frömmigkeit ſeiner Gegner.

V.

Die Erlanger Theologie und die Gegenwart.

Die ſpeziellen Theologumena der Erlanger Theologie unterliegen dem Wechſel und Wandel wie die mannigfachen vielgeſtaltigen theologiſchen Verſuche der Kirchengeſchichte alle. Die Gegenwart geht hart mit ihnen ins Gericht. Laſſen wir ihre Hauptpoſitionen, wie wir ſie im II. Abſchnitt aufſtellten, noch einmal unter dieſem kritiſchen Geſichtspunkt Revue paſſieren.

Die Geſchichte war ihr weſentlich Heilsgeſchichte, eine göttliche Sondergeſchichte in der allgemeinen Weltgeſchichte. Mit be-

wundernswerter Kunst hat insbesondere Hofmann sie als Geschichte der civitas dei in den Spuren des Paulus und des Augustin gezeichnet. Für diese Heilsgeschichte wird Glauben gefordert, zum mindesten für die Höhepunkte derselben, die Heilstatsachen. Unstreitig will die Gegenwart darüber hinaus, will diesen engen Rahmen zersprengen. Die ganze Weltgeschichte will sie als Gottesgeschichte verstehen. Dies hat ein ungemein vervielfältigtes Material, ein gewaltig verbreitertes Interesse gezeitigt: der Bel zu Babel, die Mysterien Ägyptens, die Lieder der Veden, die Götter Griechenlands, alle saugen sie voll Begier von dem Tranke, mit dem die Religionsforschung die wesenlosen Schatten der Vergangenheit zu neuem Leben ruft; ein wildes Heer, regen sie mächtig die Schwingen. Die Religionsgeschichte hat die Geister gerufen, wird sie sie auch bändigen können? Wird sie das strahlende Bild Jesu Christi retten aus dieser Sturmflut und als Siegeszeichen wieder das Kreuz aufrichten auf neuerobertem Lande?

Die Bibel: ein geschlossener Organismus von wundervollem Ebenmaß und Harmonie, ohne Lücken und Fehler, vollgenügendes, klares, unzweideutiges Gotteswort. Ja, das war einmal ein schöner Traum, so schön, daß wir sein Zerrinnen schwer empfinden. Doch ist er uns heute unmöglich; die heute Gemeingut gewordene Literarkritik schließt dies schlechthin aus; wir müssen uns daran gewöhnen, daß Gott die Zeit für gekommen hielt, auch diese Krücke des Glaubens zu zerbrechen; die Bibel ist das nicht, wofür man sie hielt, und es ziemt uns nicht, gegen Tatsachen zu streiten. Es ist damit nicht gesagt, daß sie uns weniger wert geworden wäre, keine Rede davon, daß wir sie entbehren könnten: sie ist, was sie ist, und was sie nicht ist, dazu können und dürfen wir sie nicht machen.

Und das Bekenntnis? Mit herzlicher Freude haben die Erlanger sich darein vertieft, ihren Glauben darin gefunden. Mit ganzer Seele waren sie nun Lutheraner, mit Stolz Kinder der Reformation. Seitdem haben sich die Stimmen gemehrt, die von einer Inkongruenz zwischen Motiven und Resultaten der Reformation reden, von Vollendung der reformatorischen Ideen,

von Weiterentwicklung der Religion, ja selbst von einem Bedürfnis nach einer neuen Offenbarung hat man schon in allem Ernste gesprochen. Kann es über Luther hinaus neue Evolutionen des Christentums nicht geben? Ist wirklich schon der Begriff Evolution mit dem der Offenbarung unvereinbar? Kann nicht die Weiterentwicklung geschehen ohne Verlust des bisherigen Besitzes, als eine Bereicherung und Vertiefung, nicht als Entleerung und Verarmung? Die Erlanger Theologie mit ihrer gründlichen Kenntnis des dogmengeschichtlichen Werdens und ihrem lebhaften Verständnis für organischen Fortschritt würde kaum diese Fragen rundweg ablehnend beantwortet haben.

Am modernsten ist die Erlanger Theologie, wie wir sahen, in ihrer auf Schleiermacher weiterbauenden Methode: entschiedener Erfahrungsstandpunkt selbst mit Gefahr des Subjektivismus. In gewissen Grenzen ist sie damit eine Antizipation der heute aufkommenden Religionspsychologie. Vor dieser hat sie aber in der unbedingten Anerkennung einer für die Psychologie wenigstens transzendenten Offenbarung etwas voraus, was die Religionspsychologie nicht wird übersehen dürfen. Eine Religion, die rein psychologisch erfaßt werden kann, ist unmöglich Gottes Offenbarung, es müßte denn sein, daß man es nicht, wie herkömmlich, individual-psychologisch, sondern sozial-, besser universal-psychologisch meint. Dann würden wir wieder vor der Frage des Pantheismus und Theismus stehen, die nicht psychologisch, sondern nur metaphysisch gelöst werden kann, die überhaupt zu den Reservatrechten des Glaubens gehört, in denen er ein anderes Schiedsgericht nicht anerkennt.

Zuletzt nun die Kirche: die für die Erlanger Theologie zu ihrer Zeit bestehenden Schwierigkeiten sind nicht geringer geworden, eher noch größer. Überall ratlose Verwirrung. Landeskirche, Staatskirche, Volkskirche, Bekenntniskirche, Freikirche: sie alle haben ihre Fürsprecher und ihre Gegner. Alle möglichen Kirchengebilde finden wir auf protestantischem Boden verwirklicht, von der Annäherung an katholische Hierarchie eine abgestufte Reihe bis zur independentistischen Atomisierung der Gemeinschaft, von hohler bureaukratischer Kirchlichkeit bis zu fanatisch-sektiererischem

Kirchenhaß; theoretiſch kaum ein Verſuch, neue Grundlagen zu gewinnen, praktiſch eine Fülle von prinziploſer, opportuniſtiſcher, vom Tage lebender Kirchenpolitik, ſo daß von einem Fortſchritt über die Erlanger Theologie, ſo notwendig er gerade hier wäre, nicht geredet werden kann. Sie hat wenigſtens die rechte Mitte nicht ohne Erfolg einzuhalten verſucht, und von der Schwierigkeit und Dringlichkeit des Kirchenproblems einen ſtarken Eindruck gehabt; durch den nur ſcheinbar ſo feſten, in Wahrheit vielfach foſſil gewordenen Beſtand des Kirchenweſens, das unberührt über allen Nöten, unangetaſtet über allen Fragen thront, kann man ſich über die hier vorliegenden Aufgaben ſchwerlich hinwegtäuſchen laſſen.

Alles in allem: es iſt ein Bild völliger Verwirrung, elementarer Auflöſung, das die Gegenwart auf den erſten Anblick bietet. Theologiſche Scholaſtik findet heute weniger ein Echo als je zuvor. Größeres, Wichtigeres ſteht auf dem Spiele. Iſt der chriſtliche Glaube Realität oder Illuſion, iſt das chriſtliche Leben Erhöhung oder Beraubung, iſt die chriſtliche Religion der letzte Gipfel oder nur einer der vielen Hügel im Vorgelände: darum wird heute gekämpft und es ſind Lebensfragen, Fragen des Seins oder Nichtſeins.

Fleißig ſind die alten Rivalen und nur halb beſiegten Vaſallen am Werke, dem Chriſtenglauben das Grab zu ſchaufeln. Herodes und Pilatus werden Freunde aus gemeinſamem Haß, kulturſeliger Optimismus und weltflüchtiger Peſſimismus, ſchwarmgeiſtige Engherzigkeit und freigeiſtige Weitherzigkeit, roh-brutaler Materialismus und raffiniert-glänzender Äſthetizismus, hierarchiſche Reaktion und antikirchliche Revolution: echtes, wahres Chriſtentum iſt ihnen allen Torheit oder Ärgernis. Nicht mehr um Taufgnade und Abendmahl, um Keneſis und Gottmenſchheit dreht ſich der Streit, um das Daſein Gottes und das Recht der Seele wogt heute der Kampf.

Was lange Jahrhunderte in langſamer Auflöſung und Wandlung des Chriſtentums erarbeiteten, der Menſch unſerer Zeit muß dies alles in raſcher Folge durchleben und zwar gerade dann, wenn er ſich nicht an tieriſchem Stumpfſinn oder ebenſo

ſtumpfem Köhlerglauben genügen laſſen will, ſondern ſich ſehnt nach den Höhen freien, wahren Menſchentums. Er muß hindurch.

Schwer genug muß es mancher erleben: es iſt ein ſchmerzhafter Prozeß mit ſcheinbar immer größeren Verluſten; was der Kindheit ein traulich-ſicheres Heim war, der Himmel ſo feſt, der liebe Gott ſo licht, das Leben ſo klar: es war eine jener Sandburgen am Strande, die erſte größere Flut riß ſie hinweg. Wir retteten uns auf die ſicheren Dünen, von den Vorfahren mit Mühe und Freude gebaut: eine geläuterte undogmatiſche Frömmigkeit werde dem Anſturm der wilden Zeiten trotzen. Aber, ſo erzählte man uns, auch die hundertjährigen Dünen habe das brandende Meer zuweilen ſchon durchbrochen, grüne Wieſen in öde Wüſten verwandelt, ja die ganze Inſel ſei nicht ſicher, über manch eine gleiten heute die Wogen, als wäre nie hier Leben und Hoffnung und Glaube geweſen.

Oder iſt dies alles etwa nur eine alte wohlbekannte Geſchichte: die deutlichen Symptome des Unglaubens, dem es eben fehlt an Buße, Bekehrung, Gebet? Nicht wenige werden ſo urteilen, und doch iſt es nichts als phariſäiſcher Dünkel, der ſo ſprechen kann. Wer ſo damit fertig zu ſein glaubt, beweiſt damit nur, daß er weder vom Leben der Seele noch vom Weſen des Glaubens eine Ahnung hat, kein Verſtändnis von dem Kampf um Gott und das eigene Ich, und deshalb kein Recht hier mitzureden.

Unſere Zeit iſt ſchon viel geſcholten worden: man möchte ſie faſt einmal preiſen. Es iſt nie ernſthafter, aufrichtiger, ſehnlicher um die letzten und höchſten Anliegen gerungen worden als heute; viel helle Begeiſterung, lautere Wahrhaftigkeit, ſtarken Mut ſehen wir am Werke, wenn wir uns unſeren Horizont nicht zu eng umgrenzen. Das Schlimmſte, was man dieſer Zeit antun könnte, wäre, ihre beſten Gefühle, ihre höchſte Sehnſucht zu verdächtigen, ihr gutes Gewiſſen und friſche Unbefangenheit zu vergiften. Der letzte und ſchlimmſte Feind iſt damit aufgeboten, die Verzweiflung an ſich ſelbſt und allem Guten, Zuſammenbruch alles Glaubens und Lebens.

Hier ſoll ſich die Gegenwart nicht ihr gutes Recht ſchmälern

laſſen; es iſt nicht alles Gold, was glänzt, es iſt auch nicht alles Gottloſigkeit, was ſo ſcheint. Die Gegenwart kann weder zurückgehen, noch ſtehen bleiben, ſie muß hindurch; ihre mutige Selbſtändigkeit und rückſichtsloſe Wahrhaftigkeit kann ſie dazu nicht entbehren. Es gibt wohl heute ebenſo viele Chriſten, als es jemals gegeben hat: in Wahrheit waren es immer nur wenige.

Mancher, im Sturme unbarmherzig hin und her geworfen, kämpfend um jeden Fußbreit Landes, war faſt ſchon bereit, ſich für gottlos, ungläubig, ſchlecht zu halten, da ſah er um ſich auf die anderen, Sicheren, Gläubigen, Frommen, und er ſtaunt, erſchrickt: [1])

> „Ach, und all dies, worüber ich jahraus, jahrein zu ſinnen und grübeln fortfahren könnte — was kümmern ſich die Menſchen darum? Nicht das geringſte. Und dieſe Geiſtloſigkeit iſt Chriſtentum — und ich, der ich mich kaum in Furcht und Zittern einen Chriſten nennen darf, ich bin verdreht, ein Sonderling."

Die Gegenwart hat vieles aufgeben müſſen, aber auch manches gewonnen. Sie iſt für den Unterſchied zwiſchen Wirklichkeit und Schein, Wahrheit und Phraſe, Echtheit und Surrogat äußerſt empfindlich geworden; ſie hat den Mut erworben, der Wirklichkeit ins Auge zu ſchauen, und den noch größeren, mit ihr fertig zu werden. Sie hat manch wertvolles Inventar der Vergangenheit ins Feuer geworfen, aber für das, was ſie behielt, fordert ſie denſelben Preis wie für das Ganze.

Wir ſehen eine große Zahl ungebeugter Männer aller Heerlager am Werke, die Flut zu dämmen, feſtes Land zu gewinnen, und ganz vorne an ihrer Spitze den Helden, der einſt das Meer bedrohte, den Vorkämpfer des Glaubens, den Entdecker und Eroberer einer neuen Welt, Jeſus von Nazareth. Wer wollte da müßig ſtehen, und warten und klagen? Mit zu arbeiten gilt es, mit ihm, nach ihm, unter ihm, die Wahrheit will erkämpft, das ewige Leben erobert werden; niemand fällt es von ſelbſt in den

1) Kierkegaard, Buch des Richters, S. 130.

Schoß. „Was du ererbt von deinen Vätern haſt, erwirb es, um es zu beſitzen.“

Wollte heute ein Elias die verderbte Zeit vor Gott verklagen, er würde wohl wieder hören von den 7000, die ihre Knie nicht gebeugt haben vor Baal. Wäre es nicht die Gemeinde von Gottſuchern, die jenſeits theologiſcher und kirchlicher Schranken ſich ſchart um Jeſus Chriſtus als einzig bewährten Führer aus der Zeit in die Ewigkeit, als den zuverläſſigen Bürgen eines gnädigen Gottes und einer kommenden Vollendung? Ihn ſoll uns die gärende Zeit nicht verſchlingen, ſie kann es nicht, und — ſie will es nicht. Es iſt ihr heißes Bemühen, ihn feſter zu gewinnen, und wer näher hinſieht, merkt ihre heimliche Angſt, ihn zu verlieren.

Ihm zu dienen, ihm allein, das war der Ehrgeiz und die Leidenſchaft der Erlanger Theologie und nicht weniger der Ritſchlſchen. Alles, was an ihnen gut und echt und lebendig iſt, hat darin ſeine Quelle. Er war ihr Schwert und ihr Talisman, ihre Gabe und ihre Aufgabe. Jeſus Chriſtus war der Mittelpunkt ihrer Theologie und ihrer Frömmigkeit, Jeſus Chriſtus iſt ihr Vermächtnis an die Gegenwart. Sie wird dieſes Erbe nicht verſchleudern. Durch ihn wird ſie das lodernde Feuer wieder bannen auf den heiligen Herd, in ihm wird ſie ausgären und ausreifen zu einer neuen Zeit höherer Harmonie und tieferen Friedens, mit ihm wird das Chriſtentum nach Euckens ſchönem Worte nicht nur eine große Vergangenheit, ſondern auch eine große Zukunft haben.

Jeſus Chriſtus iſt und bleibt doch das Thema der Weltgeſchichte. Die Erlanger Theologie hat dieſe Aufgabe verſtanden und dazu an ihrem Teile und an ihrem Orte das Ihrige getan. Die Ritſchlſche Theologie tat das gleiche in anderer Weiſe. Beide wollten in neuer Weiſe alte Wahrheit verkünden. Wollen wir nicht dasſelbe?

Jeſus Chriſtus geſtern und heute,
und derſelbe auch in Ewigkeit!

4.

Katechismusstudien. [1])

Von

Pastor Lic. **Otto Albrecht** in Naumburg a. S.

III. Handschriftliches zum Kleinen Lutherschen Katechismus im Jenaer Kodex Bos. q. 25 a.

(Fortsetzung und Schluß.)

Übersicht. 1. Analysierung des Handschriftenbandes.
2. Untersuchung der fünf Fragen vom Abendmahl.

Im vorigen Heft dieser Zeitschrift ist die Abschrift der Katechismustafeln, die der Lochauer Pfarrer Michael Stiefel ums Jahr 1530 gefertigt hat, aus dem der Jenaer Universitätsbibliothek gehörenden Handschriftenband Bos. q. 25 a abgedruckt und geprüft worden. Diese Untersuchung bedarf, wie angedeutet, einer Ergänzung in zweifacher Hinsicht: der Inhalt des ganzen Kodex ist noch eingehender zu analysieren, namentlich auch, um den Zeitpunkt seiner Abfassung festzustellen; ferner sind die älteren fünf Fragen vom Abendmahl, die wir in der Reihe der Katechismustafeln fanden und oben S. 444 f. aus der Handschrift abgedruckt haben, neu zu untersuchen.

Bei der Analyse des Inhalts beschränken wir uns im wesentlichen auf die Grundschrift Stiefels; von den zahlreichen Ergänzungen und Marginalien der zweiten Hand (Rörers), vollends der dritten, vierten und fünften Hand berücksichtigen wir nur einzelnes; aber das Register, soweit es von Stiefel eigenhändig geschrieben ist, beachten wir genau; es steht auf der Innenseite des vorderen Einbanddeckels, dem Vorsatzblatt, auf 1½ Seiten des letzten Blattes und auf der Innenseite des hinteren Deckels. Die summarische Übersicht in der Weimarer

1) Vgl. oben S. 434 ff.

Lutherausgabe Bd. 32 (1906), S. XII—XIII bedarf vielfach der Ergänzung, teilweise auch der Berichtigung.

Bl. 1. 2 sind nachträglich herausgeschnitten, laut Register stand darauf Sermo domin. Misericord. domini und Sermo dom. Jubilate (o. J.) [1])

Bl. 3—19: acht Briefe Luthers, von Rörers Hand durchgearbeitet, und zwar

1) Bl. 3^a—4^b an Link o. J., laut Register „Epistola an liceat magistratui occidere Anabaptistas, Item de phreneticis item de tentatis fide et spe"; = Enders 6, 298 ff. Nr. 1357 bis Z. 118, vom 14. Juli 1528. Am Rande von 2. Hand: „In lib. F signato fol. 57."

2) Bl. $5^{a\,b}$ an Gerbel vom 28. Juli 1528; im Register bezeichnet = E. 6, 312 f. Nr. 1362. Randbemerkungen Rörers, von seiner Hand auch Bl. 5^b eine Zusammenstellung der Briefe Luthers u. a. „In libello qui albo corio obductus."

3) Bl. 6^a an Melanchthon Auguste feria 2^a post Dionysij (11. Okt.) 1518, laut Register „Epist. ad philip: Melan: Ex Eremo (so!)" = E. 1, 244 f. Nr. 99. Am Rand von 2. Hand in der Mitte: excusa in .1. tom." = Witt. lat. I (1545) Bl. 207^a (unvollständig); derselbe unvollständige Text in Jen. lat. I (1556) Bl. 193^b, obwohl Rörer die Abschrift im liber Stifelii mit vollständigem Text für den Druck zugerichtet hatte.

4) Bl. 6^b—10^a an Melanchthon Ex eremo mea 1521 Die Margaretae (13. Juli), laut Register „Ad eundem de jure gladij"; = E. 3, 188 ff. Nr. 443.

5) Bl. 10^b—14^a an Melanchthon Ex eremo sequenti post Natiuitatis Mariae (9. Sept.) 1521, laut Register „Ad eundem de votis"; = E. 3, 222 ff. Nr. 454.

6) Bl. 14^b—17^b an Melanchthon Octaua Epiphaniae (13. Jan.) 1522, laut Register „Ad eundem de Anabaptistis"; =

1) Bekannt sind solche aus den Jahren 1523 (Weim. Ausg. 11, 98 ff. 102 ff.), 1526 (W. A. 20, 368 ff. 376 ff.), 1527 (W. A. 23, 670). Wahrscheinlich stammen die obigen aus der Zeit vor 1532, weil, wie wir sehen werden, von keinem anderen Stück des Kodex ein späterer Ursprung nachgewiesen werden kann.

E. 3, 272 ff. Nr. 478. Am Rande von 2. Hand Hinweis auf Luthers Briefwechsel mit Capito „excus. in 2 Tomo“ (vgl. Witt. lat. II, 326, nicht in Jen. lat.).

7) Bl. 18a b an Cajetan o. J. (von 2. Hand hinzugefügt „Pridie Lucae 18“), im Register vermerkt; = E. 1, 262 ff. Nr. 103 mit Datum 17. Okt. 1518. Am Rande von 2. Hand „excusa in .1. To:“ vgl. Witt. lat. I (1545), 215b—216a; Jen. I (1556) Bl. 101b—102b.

8) Bl. 19a b an Cajetan Ex Carmelo Augustensi die sancti Lucae Euangelistae 1518, laut Register „Alia ad eundem“; = E. 1, 266 ff. Nr. 104. Am Rande von 2. Hand „excusa in .1. To:“, vgl. Witt. lat. I (1545), 216a b; Jen. I (1556) Bl. 102b—103a.

Bl. 20a—23a Appellatio Lutheri prima a Cajetano ad papam 1518. Bl. 20a von Stiefels Hand: „formam hujus vide 5] 13“; im Register notiert. Am Rande von 2. Hand „excusa in .1. To:“; vgl. Witt. lat. I Bl. 117a—119a; Jen. I, Bl. 103a—105b; Weim. Ausg. 2, 27 ff.; 9, 787 f.

Bl. 23b—48a Asterisci Lutheri adversus Obeliscos Eckii v. J. 1518, auch im Register, vgl. Weim. Ausg. 1, 278 ff.; 9, 770 ff. Von Rörers Hand durchkorrigiert zum Abdruck in Witt. I (1545) Bl. 145b—158b. Eine andere wichtige Handschrift der Asterisci, in einem Sammelband der Kamenzer Stadtbibliothek befindlich, hat O. Clemen in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 1906, S. 100 ff. (vgl. 1905, S. 243 ff., 394 ff.) besprochen. — Jen. lat. I, Bl. 32b—44a hat Stiefels Handschrift nicht benutzt.

Bl. 48b—51b Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum et Rhomano pontifici et Christianae religioni 1521, im Register entsprechend bezeichnet. Am Rande von 2. Hand „excusum in 2 Tomo“, vgl. Witt. lat. II (1546) Bl. 123b—124b, nicht in Jen. II. Nach Seckendorf (vgl. Fricks Übersetzung 1714, Sp. 323) ist der anonyme Verfasser Joh. Faber (Fabri) von Augsburg gewesen.

Bl. 52a—53b Excusatio fratris M. Luther aduersus criminationes D. Jo. Eckij v. J. 1519, im Register entsprechend be-

zeichnet, vgl. Weim. Ausg. 2, 158 ff.; 9, 789. Mit Randbemerkungen Rörers, solche auch im folgenden Stück:

Bl. 54a—60b Brief Luthers an Carlstadt o. J., laut Register „Responsio novissima Lutheri Ad Carolostadium De commentario suo super verbo coenae (Dedit)"; = E. 6, 127 ff. Nr. 1231, danach von Ende Nov. 1527.

Bl. 61a b Anni a mundo condito ex historia sacra per Theobaldum Billicanum supputati Anno 24, im Register notiert. Bl. 61a am Rande Hinweis, daß Billican anders rechne als Melanchthon. Bl. 61b die Bemerkung: „Summa annorum a mundo condito vsque ad annum praesentem sc. 1530 juxta hanc supputationem erit .5637." Also Stiefel hat die aus dem Jahr 1524 stammende, übrigens bisher unbekannte Schrift i. J. 1530 abgeschrieben oder exzerpiert. Bl. 61b unten noch zwei Notizen: „Philip. Mel. supputationem vide folio 258", und „Pomerani ex Josepho 33] in fine". Beide von Stiefels Hand, die erstere gleichzeitig mit dem voranstehenden Text, die letztere später mit anderer Tinte geschrieben. Nun wird aber auch bei Melanchthons Rechnung Bl. 258b (s. u.) auf Billicans zurückverwiesen und zwar in ebenso fortlaufender und gleichartiger Schreibung, daß die Verweisung nicht als späterer Zusatz Stiefels angesehen werden kann. Daraus ist zu schließen, daß die Blätter 61 und 258 gleichzeitig oder unmittelbar nacheinander geschrieben sind.

Bl. 62 ist herausgeschnitten. Da Stiefel in seinem Register keinen Inhalt von Bl. 62 angibt, Bl. 61 aber, wie wir sahen, ein abgeschlossenes Ganzes enthält, während auf Bl. 63 etwas Neues beginnt, ist zu vermuten, daß er selbst Bl. 62 getilgt hat, etwa weil ihm seine ferneren chronologischen Studien, die er darauf geschrieben, nicht genügten. Ähnliches können wir noch weiterhin beobachten (s. u.).

Bl. 63a b Eliae sententia de mundi duratione und Annotatio philippi melanchthonis, im Register entsprechend verzeichnet. Anscheinend ist es nur ein Bucheintrag Melanchthons (die Annotatio, soviel ich sehe, noch nicht gedruckt), ähnlich seinen handschriftlichen Notizen über dasselbe Thema, die J. Köstlin und ich in

dieſer Zeitſchr. 1878, S. 125 ff. und 1897, S. 797 ff. veröffentlicht haben. Bl. 63b folgt auf die Annotatio eine Expositio mit dem Schluß: porro hoc anno a nato Christo 1530 sunt exacti anni a mundo condito circiter .5477. Vide infra folio 258. ‖ Haec philippus ‖ Melanch:‖". Dieſe Verweiſung auf Bl. 258 ſtammt ſicher von Stiefel, auch wohl der voranſtehende Satz; dafür ſpricht die ganz ähnliche Hinweiſung auf den annus praesens Bl. 61b. Vielleicht iſt die ganze Expositio ein Zuſatz Stiefels, der mit dem Schlußvermerk „Haec Phil. Mel." dieſen nicht als ihren Verfaſſer, ſondern nur als Gewährsmann für die darin erläuterte Chronologie bezeichnen will. Alſo hier wieder eine Spur, daß Stiefel i. J. 1530 an ſeinem Kodex ſchrieb. Übrigens beweiſt Blatt 63, daß Melanchthon ſchon i. J. 1530, ehe er an Carions Chronik arbeitete (vgl. Hartfelder, Phil. Melanchthon als Praec. Germ. S. 301), die alte Eliasweisſagung von der ſechstauſendjährigen Weltdauer ſich angeeignet hatte, die er vielleicht erſt in Carions Chronik einfügte (vgl. Corp. Ref. 12, 717), und der dann auch Luther in ſeiner supputatio annorum mundi 1541 gefolgt iſt.

Bl. 64 iſt herausgeſchnitten. Da Bl. 63 ein abgeſchloſſenes Ganzes iſt, mit Bl. 65 aber etwas Neues anhebt und Bl. 64 in Stiefels eigenhändigem Regiſter ignoriert iſt, ſo möchte ich auch hier annehmen, daß es von Stiefel ſelbſt getilgt iſt.

Bl. 65a—69b acht Briefe Luthers an Spalatin, auch im Regiſter ſo zuſammengefaßt, von Rörers Hand durchgearbeitet, nämlich:

1) Bl. 65a b vom 3. Sept. 1524 (ſo!), = E. 6, 376 f. Nr. 1381 (von Z. 12 an) vom 3. Sept. 1528.

2) Bl. 65b Wittenb. feria 2a post Nicolai (2. Dez.) 1524, = E. 5, 81 Nr. 853.

3) Bl. 66a b Wittenb. die Andreae (30. Nov.) 1524, = E. 5, 76 f. Nr. 850; doch ohne die Nachſchrift.

4) Bl. 66b—67a Ex eremo 20. Julij 1530, = E. 8, 122 f. Nr. 1721; doch ohne die 3 letzten Zeilen.

5) Bl. 67b—68a Ex eremo die Margarethae (13. Juli) 1530, = E. 8, 103 f. Nr. 1712.

6) Bl. 68a b Ex Gruboc die Julii 15. Anno 1530 = E. 8, 114f. Nr. 1716.

7) Bl. 68b—69a Ex Eremo feria 4 post Jacobi (27. Juli) 1530 = E. 8, 141f. Nr. 1728.

8) Bl. 69a b Ex Eremo die S. Augustini (28. August) 1530, = E. 8, 232f. Nr. 1770; in der Handschrift der Zusatz Pestis eram viuens etc. in doppelter Fassung.

Bl. 70a—72a Brief Melanchthons an Luther Postridie Margarethae (14. Juli) 1530 mit Anhang Quinque possunt esse causae traditionum Ecclesiasticarum, am Ende: „Finit. Charta Philippi. Sequitur responsio Marti: Luthe:"; mit Randbemerkungen Rörers. Im Register notiert, = E. 8, 106ff. Nr. 1714.

Bl. 72a—75b Luther an Melanchthon Ex Eremo 21 julij 1530, im Register mit den 3 folgenden Briefen zusammengefaßt „Epist. 4. ad phi. Melanchthonem", = E. 8, 127ff. Nr. 1724

Bl. 76a b Melanchthon an Luther o. J. (die eben zitierte Angabe des Registers erweist sich also als Versehen), = E. 8, 150f. Nr. 1732, vom 28. Juli 1530; doch ohne die Beilage.

Bl. 76b—79a Luther an Melanchthon Ex Eremo iij Augusti 1530, = E. 8, 168ff. Nr. 1741 mit dem Datum „4. August 1530".

Bl. 79a—81a Luther an Melanchthon Ex Eremo Coburg iij Augusti 1530, = E. 8, 164ff. Nr. 1740, zunächst bis Zeile 50; die Fortsetzung Z. 55—84 bei Stiefel Bl. 80b—81a in anderer Fassung, beginnend: „In ecclesia deest Causa legum", schließend: „Malitia humana. Haec Lutherus". Das ist die Fassung, die Buddeus im Supplem. Epistolar. 1703 S. 175ff. auf Grund unseres Kodex gedruckt hat, mit Hinweis darauf, daß sie so schon 1549 in Magdburg (in der Flaciusschen Sammlung Aliquot epistolae) sich finde.

Bl. 81b—84a: Sequentes propositiones sustinet fauente Christo D. Martinus Luther Sanctae Ecclesiae dei Wittenbergensis Doctor aduersus totam synagogam Satanae et vniuersas portas jnferorum, 40 Sätze, am Ende Ex Coburg 1530; im Register bezeichnet „propositiones De Ecclesia Sathanae quae est sub papa". Die in Weim. Ausg. 32, XII abgedruckte Notiz

„Freitag S. Magd. tage ſind herkommen die 40 lateiniſche Sețe D M L von der gewalt der kirchen Gottes“ iſt von Rörer am Rande von Bl. 81[b] beigefügt, darunter noch, aber mit anderer Tinte, „Excusae in 1 Tomo“, alſo Hinweis auf den Druck Witeb. lat. Bd. I (1545) Bl. 384[b]—385[b]. Stiefels Text kommt überein mit dem des urſprünglichen Plakatdrucks, der ſchon in der Erl. Ausg. op. lat. var. arg. 4, 376 f. Anm. berückſichtigt iſt. Derſelbe vollſtändige Text ſteht ferner (nach gütiger Mitteilung von Prof. Haußleiter) in der Sammlung der Propositiones v. J. 1531 (bei Haußleiter, Melanchthon-Kompendium S. 6 f. Nr. 5) Bl. E—E 3, während zuerſt die Ausgabe von 1538 (Haußleiter Nr. 8) und danach Witeb. lat. Bd. I a. a. O. durch ein leicht erklärliches Verſehen die Sätze 35—37 in einen zuſammengezogen und ſo eine Verkürzung des Ganzen auf 38 Sätze gebracht hat. Die richtige Schlußbemerkung von Stiefels Hand „Ex Coburg. 1530“ fehlt in den älteſten Drucken, ſie iſt vielleicht ein Anzeichen dafür, daß er eine Abſchrift des Originals von Veit Dietrichs Hand als Vorlage benutzen konnte. Jene Randgloſſe Rörers aber läßt als wahrſcheinlichen Anlaß der 40 Sätze die Theſen Melanchthons über die traditiones ecclesiasticae vom 14. Juli (E. 8, 108 f. Nr. 1714 vgl. E. 8, 127 f. Nr. 1724) vermuten.

Bl. 84[b]—86[a] „Propositiones phil. Melanchthonis de traditionibus humanis 55]“, im Regiſter entſprechend bezeichnet; Bl. 84[b] am Rande von 2. Hand: „Excusa est in 1 To. haec disput.“, vgl. Witeb. lat. I (1545) Bl. 445[b]—446[a]. Gedruckt auch im Corp. Ref. 12 Sp. 497 ff. Nr. 35. Eine Zeitangabe fehlt. Aus J. Haußleiters Melanchthon-Kompendium (1902) S. 6 f. Anm. 3 aber wiſſen wir, daß die 23 Theſen unſeres Kodex in der 5. Sammlung der Propositiones gegen Ende des Jahres 1531 zum erſten Male gedruckt ſind, alſo wohl aus dem Anfang dieſes Jahres ſtammen.

Bl. 86[b]—87[b] Luther an den Muſiker Ludwig Senfl Ex Coburgo 4 octobris 1530, im Regiſter vorhanden, = E. 8, 276 ff. Nr. 1799.

Bl. 87[b]—92[b] ſtehen, wie das Regiſter zuſammenfaſſend ſagt[1]

„Epist. .9. ad Michaelem Stifel", also 9 aus den Originalen von dem Empfänger abgeschriebene Lutherbriefe, deren bisher nicht verwertete Lesarten natürlich besonderen Wert haben. Am Rande zahlreiche Glossen Rörers.

1) Bl. 87b—88a Wittenberge Sabbatho post trinitatis (17. Juni) 1525, = E. 5, 199 f. Nr. 952.

2) Bl. 88a b Die Michaelis 1525 Wittenberge, = E. 5, 248 f. Nr. 984.

3) Bl. 88b—89a Wittenberge Dominica post natiuitatis Christi, qua tuas accepi, 1526 (d. i. 31. Dez. 1525), = E. 5, 294 f. Nr. 1012.

4) Bl. 89a b Wittenberge .11. Augusti 1526, = E. 5, 376 Nr. 1092.

5) Bl. 89b—90a: 25. octobris 1526, = E. 5, 399 f. Nr. 1104.

6) Bl. 90b: Wittenberge Kalendas Januarii 1527, = E. 6, 4 f. Nr. 1128.

7) Bl. 91a b: 1527, = E. 6, 47 f. Nr. 1161, datiert um 4. Mai 1527.

8) Bl. 91b—92a Octaua octobris 1527, = E. 6, 103 f. Nr. 1213.

9) Bl. 92a b: feria .3. post Lucae 1527, = E. 6, 107 f. Nr. 1217, vom 22. Oktober 1527.

Bl. 93a b Leonhard Käser an Stiefel Ex vinculis meis Sabbatho ante dominicam Invocavit Anno 1527 (= 9. März), im Register notiert. Abschrift des Originals durch den Empfänger; soviel ich sehe, noch nicht gedruckt, nur eine ungeschickte Übersetzung Rörers veröffentlichte aus dem Jenaer cod. Ros. o. 17d Bl. 7 u. 182 Prof. W. Walther in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 18 (1898) S. 230 f. Von Rörers Hand Randbemerkungen hier und in den folgenden Briefen.

Bl. 93b—96a Luther an Lambert Thorn Wittenberge feria .3. post Anthonij (19. Januar) Anno 1524, laut Register „Epist. ad quendam vinctum pro Euangelio", = E. 4, 280 ff. Nr. 755. Auf Bl 96a bemerkt Stiefel am Ende seiner Abschrift „Responsionem jpsius captiui videre poteris 10]. 369"; und Bl. 93b

am Rande ſchreibt eine andere Hand (Rörers?): „Eadem est in lib M=S D intab fol 362a.“ Dieſer Brief iſt der einzige unter den von Stiefel abgeſchriebenen, der ſchon vorher, und zwar in des Obsopoeus M. Lutheri epistolarum farrago 1525 (Bl. B 7) gedruckt war. Stiefel hat aber, wie ſein abweichender Text zeigt, nicht dieſen Druck als Vorlage benutzt.

Bl. 96a—98b Luther an Erasmus Witt. anno 1524, im Regiſter notiert, = E. 4, 319 ff. Nr. 780, hier datiert „um 15. April 1524“. Stiefel bemerkt am Schluß auf Bl. 98b: „Responsionem Erasmi ad has Lutheri literas vide 9] 324“ (das wird das Jenenſer Mſkr. geweſen ſein, das Seckendorf I, 310 nach Enders 4, 335 zu Nr. 792 benutzt hat) und leitet zum Folgenden ſo über: „Sequitur Epist. Lutheri ad amicum, cuius (vt opinor) meminit in supraposita epistola ad Erasmum“ (ebenſo wie Cod. Solger C. 351 Bl. 54b nach E. 3, 375).

Bl. 99a—100a Luther an einen Ungenannten (doch ergänzt das Regiſter: „Epist. ad D. Stromer Auerbachium physicum“) Witt. feria 4 post Urbani (28. Mai) 1522, = E. 3, 375 ff. Nr. 535, danach „an Caſpar Borner, Profeſſor in Leipzig“. Bl. 99a am Rande von 2. Hand: Excusa in 2. T. (mit anderer Tinte noch: fol 456b), vgl. Witt. lat. II a. a. O., wo der Brief unmittelbar vor De servo arbitrio abgedruckt iſt.

Bl. 100b—101a Luther an Jonas 1529, im Regiſter vermerkt; = E. 7, 157 f. Nr. 1540, hier datiert auf Auguſt oder September 1529.

Bl. 101b—102a Luther an Joh. Ruck Witt. Die S. Francisci (4. Okt.) 1523, im Regiſter notiert, = E. 4, 239, Nr. 713.

Bl. 102a b Luther an Franz Günther Die S. Hieronymi (30. Sept.) 1519, im Regiſter verzeichnet, = E. 2, 161 f. Nr. 218.

Bl. 102b—104b: „Epist. 5 ad Michaelem Stifel“, ſo laut Regiſter, das ſind alſo wieder beſonders wichtige Abſchriften nach Luthers Originalen, nämlich:

1) Bl. 102b: Vigilia Catharinae (24. Nov.) 1528, = E. 7, 24 Nr. 1416.

2) Bl. 103a: 1528, = E. 7, 29 Nr. 1422 v. Ende November 1528.

3) Bl. 103b—104a: Die S. Galli (16. Okt.) 1528, = E. 6, 397 f. Nr. 1400.

4) Bl. 104a: 29. Junij 1529, = E. 7, 124 f. Nr. 1506.

Nachdem auf Bl. 104b erst die Abschrift des Briefes Luthers an Spalatin vom 23. April 1530 (E. 7, 307) begonnen, aber wieder durchgestrichen ist — auf Bl. 138a—139a steht er vollständig —, folgt auf der noch freien knappen halben Seite:

5) Bl. 104b: o. O. 1531, = E. 9, 45 Nr. 1908, auf Juni oder Juli 1531 datiert. Wegen der Einreihung des Briefes hier vgl. das unten zu Bl. 190b Bemerkte.

Bl. 105a—108b Consilium ad Anthonium Anglum pro rege Anglorum. D. Mar: Luth.:, so von Stiefels Hand nachträglich mit anderer Tinte überschrieben, im Register entsprechend vermerkt. Es ist Luthers Brief an Barnes vom 3. Sept. 1531 in der zweiten Fassung = E. 9, 92 ff. Nr. 1933. Von Rörer durchgearbeitet und ergänzt.

Bl. 109a b Luther an Link in Nürnberg o. J., im Register notiert, = E. 8, 344, Z. 13—345. Z. 48. Also Bruchstück des Briefes vom 15. Jan. 1531.

Bl. 110a—125a folgen 12 Briefe Luthers an Melanchthon aus dem Jahre 1530, auch im Register als Ep. 12 ad Ph. Mel. bezeichnet. Mit Randbemerkungen Rörers.

1) Bl. 110a—111a Ex Eremo nostra feria 2 post Johannis bapt. (27. Juni) An. 1530, = E. 8, 34 ff. Nr. 1678.

2) Bl. 111b—113a Vltima Junij 1530, = E. 8, 50 ff. Nr. 1684. Auf Bl. 111b am Rande von anderer Hand: „In C fol 4“ und „In lib Clodij“ (?) 106 [10b?].

3) Bl. 113b—114a Ex Eremo die S. Augustini (28. Aug.) Anno 1530, = E. 8, 234 f. Nr. 1771.

4) Bl. 114b—116a: 7 Kalend. Septembris (26. Aug.) 1530, = E. 8, 218 ff. Nr. 1764.

5) Bl. 116a—117a Ex Eremo feria .5. equinoct. autumni (15. Sept.) 1530, = E. 8, 258 ff. Nr. 1786.

6) Bl. 117b—119b Die S. petri et pauli (29. Juni) 1530, = E. 8, 41 ff. Nr. 1682; doch ohne die Nachschrift.

7) Bl. 120a Quinta Julij 1530, = E. 8, 80 f. Nr. 1697,

am Rande von anderer Hand: „In lib: al fol 13ª“ (d. i. der Bl. 5ᵇ zitierte libellus qui albo corio obductus).

8) Bl. 120ᵇ—121ª Ex Eremo .3. Julij 1530, = E. 8, 79 f. Nr. 1696.

9) Bl. 121ᵇ—122ª Ex Volucrum regno hac hora 3 .1530. = E. 7, 302 f. v. 23. April; am Rande von 2. Hand: „In lib al: fol 17ª“, am Ende von späterer Hand Hinweise auf die von Joh. Aurifaber in Erfurt 1547 gedruckten Trostschriften (vgl. Bibliothek Knaake Abt. I Nr. 883) und auf einen anderen Jenaer Manuskriptband signiert F. F., auch auf den unten noch zu Bl. 214 zu notierenden Brief vom 23. April 1530.

10) Bl. 122ᵇ—123ª: 3 Kalend. Maij (29. April) 1530, = E. 7, 312 f. Nr. 1629, am Rande von anderer Hand: „In lib: al fol 118“ (in Rörers Zusammenstellung Bl. 5ᵇ heißt es vielmehr: fol 18).

11) Bl. 123ᵇ—124ª Ex Eremo die 5. [oder S.?] Margarethae 1530, = E. 8, 99 ff. Nr. 1710, v. 13. Juli.

12) Bl. 124ᵇ—125ª: 12 Maij 1530, = E. 7, 332 ff. Nr. 1638.

Es folgen 5 Briefe Luthers an Jonas Bl. 125ᵇ (das Register, sie auch zusammenfassend, hat versehentlich: „124“) bis 131ᵇ, nämlich:

1) Bl. 125ᵇ—126ª Ex Eremo 7 Kalen. Septembris (26. Aug.) 1530, = E. 8, 221 f. Nr. 1765. Mit Randbemerkungen Rörers.

2) Bl. 126ª—127ᵇ Ex Eremo. XX Septembr. 1530, = E. 8, 266 ff. Nr. 1790. Am Rande von Bl. 126ª Rörers Notiz „Inter eas est quae excusae sunt Bethuliae vide fol. 267“, also Hinweis auf die Flacianische Sammlung, die in Magdeburg 1549 erschienen ist.

3) Bl. 128ª—129ª Ex Eremo 1530, = E. 8, 47 ff. Nr. 1683 v. 30. Juni.

4) Bl. 129ᵇ—130ª Ex Gruboc die Margarethe (13. Juli) 1530, = E. 8, 101 f. Nr. 1711.

5) Bl. 130ᵇ—131ᵇ Ex Gruboc 9 Julij 1530, = E. 8, 56 ff. Nr. 1686. Am Rand von anderer Hand: „vide supra 68“.

Bl. 132a—133b Luther an Joh. Agrikola Ex Eremo Ultima Junij 1530, im Register vermerkt, = E. 8, 56 ff. Nr. 1686.

Bl. 133b—135a Luther an Brenz Ultima Junij 1530, auch im Register, = E. 8, 59 ff. Nr. 1687. Hier und im folgenden Randbemerkungen Rörers.

Es folgen auf Bl. 135b—139a, auch laut Register, Epist. .3. ad Mag. Georg. Spalatinum von Luther. Eine neuere Hand bemerkt dazu mit Bleistift: „Schon a, f. 222. f. 225" usw. Damit ist wohl auf Bos. q. 25a hingedeutet, worin zahlreiche Spalatiniana.

1) Bl. 135b—136a Ex Eremo 26 August. 1530, = E. 8, 217 f. Nr. 1763.

2) Bl. 136b—137b Ultima Junij 1530, = E. 8, 53 ff. Nr. 1685.

3) Bl. 138a—139a Ex volucrum monedularumque regno hora quinta 1530, = E. 7, 307 ff. Nr. 1625, v. 23. April 1530. Der Anfang war schon auf Bl. 104b abgeschrieben, aber wieder durchgestrichen. Am Rande verweist Rörer auf den Brief an Jonas „Infra 214b".

Bl. 139a unten: Sequuntur nunc excerpta Epistolarum virorum qui in Causa Euangelij laborauerunt Augustae in Comitijs. Im Register heißt es genauer: „Ex literis Mag. Viti Nurenbergensis, Philippi Melan., G. Spalatini, Joh. Agricolae, Justi Jonae Et Vinceslai Linck notatu digna". Es sind bis Bl. 144a folgende 7 von Rörer mit Randbemerkungen versehene Bruchstücke von Briefen:

1) Bl. 139b—140a aus Veit Dietrichs Brief an Melanchthon (= Corp. Ref. II, 158 ff. Nr. 755 vom 30. Juni 1530) einige lateinische und deutsche Sätze. Auf Bl. 139b oben sind 8 Zeilen unleserlich gemacht. Bl. 140a heißt es noch: „Haec ex epistola Mag. Viti qui fuit Comes Lutheri in Coburg".

2) Bl. 140a b aus Melanchthons Brief an Luther vom 30. Juni 1530, = E. 8, 62 f. Nr. 1689 Z. 5—26.

3) Bl. 140b—141a Melanchthons Brief an Luther vom 25. Juni 1530, = E. 8, 20 f. Nr. 1673, fast vollständig.

4) Bl. 141a b aus Spalatins Brief an Luther o. J., = E. 8, 64 f. Nr. 1690 vom 30. Juni (?) 1530.

5) Bl. 141[b] aus Joh. Agrikolas Brief an Luther o. J., = E. 8, 40 f. Nr. 1681, vom 27. Juni 1530.

6) Bl. 142[a]—143[b] aus Jonas' Briefen an Luther vom 25. und 30. (?) Juni 1530, = E. 8, 65 f. (Nr. 1691) und E. 8, 24 Z. 60—79 (Nr. 1674) und E. 8, 27 f. Z. 80—83 und Z. 55—60 (Nr. 1675).

7) Bl. 143[b]—144[a] o. J., 8 Zeilen, mit Überschrift: „Aufs eynem brieff Doctoris Wenceslai linden predigers zu Nurmberg", über eine Schreckung vom Himmel zu Weißenburg geschehen. Ob und wo dieser Brief gedruckt ist, weiß ich nicht; der Zeitpunkt seiner Abfassung aber steht nach Obigem fest.

Bl. 144[b]—154[b] Pro religione Christiana Res gestae jn Comitijs Auguste Vindelicorum habitae Anno 1530 Cum gratia et Privilegio Caesario. Die Vorrede datiert vom 6. Nov. 1530. Im Register: „Res gestae jn Comitijs August. An. 1530 a papistis descriptae jussu Caesaris, folio 144". Vgl. Cyprian, Historia der Augsb. Conf., Vorrede S. 17, Beilage Nr. VII; Hortleder I, 1, 9, p. 60; Walch 16, 2085.

Bl. 155[a]—156[a] Erasmus an den Kardinal Campegius Anno 1530, im Register: „Articuli Erasmi Roterdami quibus suadet papisticis pacem". In Erasmi op. III, II, 1303 datiert vom 18. August 1530. Vgl. noch Schirrmacher, Briefe u. Akten ꝛc. S. 223 ff. Hier und im folgenden Randglossen Rörers.

Die folgende Gruppe von Briefen Luthers ist im Register bezeichnet als: „Epist. 6 jn Causa Nicolai Hausmann", ein Versehen bezüglich des 5. Briefes, der nicht dahin gehört; es sind folgende:

1) Bl. 156[a]—157[a] an Hausmann in Zwickau feria 2 post Georgii (24. April) 1531, = E. 8, 397 f. Nr. 1874. Bl. 157[a] unten: Sequuntur nunc jllae literae Lutheri signatae litera B, de quibus jn hac praecedenti epistola mentio facta est.

2) Bl. 157[b]—160[a] an Nik. Hausmann 17 Aprilis 1531, = E. 8, 391 ff. Nr. 1872.

3) Bl. 160[a]—161[a] an die Christen zu Zwickau 21 Junij 1531, = E. 9, 31 f. Nr. 1897.

4) Bl. 161a b an die Prediger in Zwickau 21 Junij 1531, = E. 8, 30 f. Nr. 1896.

5) Bl. 161b—162a Alia D. M. Lutheri epistola, dazu von 2. Hand: „ad Casparum Loener et Nicol. Medler“ o. J., = E. 9, 23 f. Nr. 1893, vom 7. Juni 1531.

6) Bl. 162a b Alia eiusdem D. M. Lutheri Epistola (auch ohne Adressaten) 2 post Kiliani (10. Juli) 1531, = E. 9, 49 ff. Nr. 1913, danach „an Hieron. Nopus in Zwickau“.

Bl. 163a—164b Melanchthon an Brenz mit Luthers Nachwort o. J.; Bl. 164a: Sequitur Appendix Lutheri ad hanc Philippi epistolam; im Register entsprechend bezeichnet (das ursprüngliche cum Appendice Martini Lutheri ist hier durchgestrichen, dafür dann „Appendix 164“ als neues Stück eingesetzt), = E. 9, 18 ff. Nr. 1890, von Ende Mai 1531.

Bl. 165a—171a Consilium philippi Melanch: (das Register fügt hinzu: pro Concionatoribus) o. J., beginnend: De sacramentis tum baptismo tum Eucharistia (nam de utroque jn ea urbe jn qua praedicaturus es sunt controversiae) nihil Primum puplice dicendum videtur, sed priuatim his, qui Carolostadianam sententiam pertinaciter defendunt, etiam subdubitantibus, potes hoc respondere. Von Rörers Hand Randglossen. Das erste Viertel des Textes ist bei E. 5, 373 ff. (mit Datum 8. August 1526) abgedruckt nach Rebenstock und Bindseil, Colloqu., aber irrtümlich Luther zugeschrieben. Der Anfang im Corp. Ref. II, Sp. 14 f. Nr. 661 aus Schelhorns Ergötzlichkeiten I, 87 ff., richtig als Brief Melanchthons an Joh. Mantel bezeichnet, aber fälschlich auf Februar 1530 angesetzt; er gehört vielmehr in die Zeit des August 1526, als Mantel nach Mühlhausen als Prediger gehen sollte, vgl. E. 5, 372 f. Nr. 1090; Burkhardt, Luthers Briefw. S. 111. Einen vollständigen Abdruck des ausführlichen Briefes, der in unserer Handschrift wahrscheinlich mit anderen Gutachten kombiniert ist, kenne ich nicht; er erfordert eine besondere Untersuchung.

Bl. 171b—172a Luther an den Pastor in Mila 1529, im Register vermerkt, = E. 7, 150 f. Nr. 1535, an Thomas Löscher, Pfarrer in Milau, v. 26. August 1529.

Bl. 172b—175a Cajetan an Kurfürſt Friedrich Ex Augusta Vind. 25. die Octobr. anno 1518, im Regiſter: „Epist. Cardin. Caietani, ad Principem Electorem in Saxonia Friderichum <pro tradē> suadentis eidem vt tradat Martinum Lutherum papae 172“, = E. 1, 268ff. Nr. 105. Am Rande von 2. Hand: „Excusa“ (vgl. Witt. I, 219b; Jen. I, 195). Stiefels Abſchrift, von Rörer durchgearbeitet, iſt Vorlage für den erſten Abdruck Witt. I geweſen.

Bl. 175b—176b Kurfürſt Friedrich an Cajetan Aldenburg die octava decembris Anno 1518, im Regiſter: „Responsio principis Friderichi ad jllas Caietani literas“, = E. 1, 310ff. Nr. 117. Der älteſte Abdruck Witt. lat. I, 220b—221a ruht gleichfalls, wenn ich recht ſehe, auf der von Rörer durchkorrigierten Abſchrift Stiefels.

Bl. 177a—189a Luther an Kurfürſt Friedrich (Antwort auf Cajetans Brief) 19 Nouembr. Wittenberge Anno 1518, = E. 1, 283ff. Nr. 112. Am Rande von 2. Hand: „Excusa“ (vgl. Witt. I, 221b; Jen. I, 197b). Wieder erweiſt ſich Stiefels Handſchrift, von Rörer zubereitet, als Vorlage für den älteſten Druck Witt. I, 221b—226b.

Es folgen 2 Briefe Luthers an Juſtus Jonas (ſo auch im Regiſter):

1) Bl. 189b—190a: 7. Martij An. 1531, = E. 8, 373f. Nr. 1858.

2) Bl. 190a b: feria 2a post Gregorij (13. März) An. 1531, = E. 8, 376f. Nr. 1861.

Bl. 190b Luther an Stiefel Wit. Raptim An. 30 2 Janũ. (dies Datum iſt nachgetragen, vielleicht von Stiefels Hand), = E. 7, 213 Nr. 1585. Abſchrift aus dem Original. Man beachte, daß Stiefel den ſpäteren Brief Luthers an ihn vom Sommer 1531 auf dem früheren Blatt 104b abgeſchrieben hat; das iſt wieder ein Anzeichen dafür, daß er ſeinen Kodex nicht nach der Folge der Blätter fortlaufend beſchrieb, ſondern Lücken ließ, die er gelegentlich ausfüllte. Das Regiſter hat den Brief Bl. 190a (mit richtiger Foliobezeichnung) verſehentlich zwiſchen die Briefe

Bl. 171 und 172 eingeordnet, dann aber zwischen Bl. 189 und 191 ausgelassen.

Bl. 191a—193a Luther an den Bischof Hieronymus von Brandenburg o. J., auch im Register; = E. 1, 147 ff. Nr. 61 vom 13. Febr. 1518 (?), bis Z. 115. Am Rande: „Excusa“ (vgl. Witt. I, 98b; Jen. I, 76a). Nicht Vorlage für den ersten Abdruck.

Es folgen Gruppen von Lutherbriefen, auch im Register so zusammengefaßt: 4 an Jonas, 2 an Melanchthon, 2 an Cordatus, 13 an Hausmann, wieder 2 an Cordatus und 5 an Jonas, zum Teil mit Randbemerkungen Rörers versehen.

Vier an Justus Jonas:

1) Bl. 193b—194a Ex Eremo die S. Augustini non monachi (28. August) 1530, = E. 8, 236 f. Nr. 1772.

2) Bl. 194b—195a Ex Eremo 21 Julij 1530, = E. 8, 133 f. Nr. 1725.

3) Bl. 195b—196a Ex regno Monedularum 19 Maij 1530, = E. 7, 337 f. Nr. 1642.

4) Bl. 196b—197a Ex Eremo Gruboc die tertia post Margarethae (16. [?] Juli) 1530, = E. 8, 118 f. Nr. 1719.

Zwei Briefe Luthers an Melanchthon:

1) Bl. 197b—198a Ex Eremo die Bartholomei (24. August) 1530, = E. 8, 204 f. Nr. 1758.

2) Bl. 198b—200a: 2. Junij 1530, = E. 7, 361 Nr. 1651. Zu beachten ist, daß Bl. 199 herausgeschnitten ist, aber ohne Textverlust, also von Stiefel selbst. Vgl. das oben zu Bl. 62 und 64 Bemerkte.

Zwei Briefe Luthers an Conr. Cordatus:

1) Bl. 200a b Witt. feria 6 post Ambrosij (9. April) 1529, = E. 7, 81 f. Nr. 1469. Am Rande von anderer Hand: „In albo fol 189“.

2) Bl. 200b—201b: 3. Januarij 1530, = E. 7, 216 f. Nr. 1587.

Dreizehn Briefe Luthers an Nik. Hausmann:

1) Bl. 201b—202a Ex Coburgo . 23 Sept. 1530, = E. 8, 269 f. Nr. 1791.

2) Bl. 202b—203a Witt. Vndecimo Cal. Aprilis (22. März) 1521, = E. 3, 115 f. Nr. 415. Am Rande von anderer Hand: „In al: 169a“.

3) Bl. 203a b Die proxima post Marci (26. April) 1524, = E. 4, 329 f. Nr. 787.

4) Bl. 203b—204b Witt. feria 2a post Reminiscere (17. März) 1522, = E. 3, 311 ff. Nr. 495.

5) Bl. 204b—205b Witt. feria 4 post Oculi (26. März) 1522, = E. 3, 320 f. Nr. 501.

6) Bl. 205b—206b Witt. feria 5 post Martini (17. Nov.) 1524, = E. 5, 52 f. Nr. 843.

7) Bl. 206b—207b Witt. Dominica Letare (26. März) 1525, = E. 5, 143 ff. Nr. 902. Auf eine Stelle daraus (die deutsche Präfation) wird am Schluß von Stiefels Register (s. u.) eigens hingewiesen.

8) Bl. 207b—208a: 1531 (!), = E. 7, 227 f. Nr. 1598 vom 2. Februar (?) 1530.

9) Bl. 208a—209a Witt. 13 Martij 1529, = E. 7, 69 f. Nr. 1460.

10) Bl. 209a b feria 3 post Crispini (26. Okt.) 1529, = E. 7, 175 f. Nr. 1554.

11) Bl. 209b—210b Ex Eremo 6 Julij 1530, = E. 8, 81 f. Nr. 1698.

12) Bl. 210b—211b Ex Thorgaw 1530; in der Überschrift Verstellung der Buchstaben des Namens des Adressaten Oacloin Nisumih (im Text Eisuminnh); = E. 8, 293 f. Nr. 1807, vom 26. Okt. 1530. Buddeus hat a. a. O. S. 216 f. aus unserem Kodex gedruckt, wie schon Enders richtig anmerkt.

13) Bl. 211b—212a Decima Maij 1531, = E. 9, 9 f. Nr. 1884.

Zwei Briefe an Conr. Cordatus:

1) Bl. 212b—213a Ex Eremo 19 Junij 1530, = E. 8, 9 f. Nr. 1666.

2) Bl. 213a—214a Ex Eremo 6 Julij 1530, = E. 8, 83 f. Nr. 1699.

Fünf Briefe Luthers an Jonas:

1) Bl. 214a b: 1530 (von späterer Hand hinzugefügt $\frac{20.}{22.}$ April),

= E. 7, 305 f. Nr. 1624 vom 23. April 1510. Vgl. das oben zu Bl. 122[a] und 138[a] Bemerkte.

2) Bl. 215[a]: 19 Aprilis 1529, = E. 7, 86 f. Nr. 1473. Am Rande von anderer Hand: „In albo 375[b]“.

3) Bl. 215[b]—216[a]: 6. Maij 1529, = E. 7, 97 f. Nr. 1483, vom „6. (?) Mai“.

4) Bl. 216[a b]: 1529, = E. 7, 113 f. Nr. 1499, vom 5. Juni 1529.

5) Bl. 216[b]—217[a] Witt. 21 Junij 1520, = E. 2, 419 f. Nr. 316.

Es folgen 2 Briefe Melanchthons an Jonas, auch im Register:

1) Bl. 217[a b] Spirae postridie palmarum 1529, = Corp. Ref. I, Sp. 1041 f. Nr. 591.

2) Bl. 217[b]—218[b] Witt. die junij vndecimo 1529, = Corp. Ref. I, Sp. 1074 ff. Nr. 616. In der Mitte von Bl. 218[b] ist eine Zeile Stiefels, einen Briefanfang enthaltend, ausgestrichen, und Rörer hat den freien Raum mit Nachrichten über einen anderen Kodex (lib. NG) gefüllt.

Über die folgenden auf Bl. 219—232 abgeschriebenen Stücke enthält Stiefels Register keine Angabe, obwohl es dafür an der entsprechenden Stelle, auf der 2. Seite des Vorsatzblatts, genügenden Raum gelassen hat. Da diese Blätter zu zwei anderweit beschriebenen Bogenlagen gehören, darf man nicht etwa vermuten, daß sie erst später eingeheftet seien. Aber die entfernte Möglichkeit besteht, daß sie erst nach Abschluß des Bandes und des Registers beschrieben sind. Wahrscheinlicher dünkt mich doch, daß Stiefel sie schon vorher beschrieben und bei der Aufstellung seines Registers, das ja auch sonst Flüchtigkeiten enthält, hier sich nur versehen hat; das konnte um so leichter geschehen, weil er Bl. 219—227 geschwärzt hatte und wohl auch im Inhaltsverzeichnis unterdrücken wollte, er unterdrückte dann allerdings aus Versehen zu viel.

Bl. 219[a]—227[b]: „Conclusiones D. M. Lutheri Heydelbergae disputatae. Ex philosophia. Anno 1518“. Diese geschwärzten, zum Teil aber noch leserlichen Blätter erfordern besondere Aufmerk-

ſamkeit. Auf ihre Wichtigkeit hat bereits Buchwald in dieſer Zeitſchrift 1894, S. 390 hingewieſen, bedauernd, daß man nach den in der Weim. Ausg. I, 352 erwähnten, durch Buddeus und Tentzel zitierten Handſchriften in Jena und Gotha nicht geforſcht habe. Im 9. Band der Weim. Ausg., der den liber Stifelii doch ſonſt für die Nachträge zu Bd. 1 benutzte, iſt man der Sache nicht näher getreten; man hatte damals verſäumt, den Urſprung und Wert des Jenaer Handſchriftenbandes genauer zu unterſuchen.

Stiefel ſchreibt hier Bl. 226b nach Erledigung der erſten 10 mit Erläuterungen verſehenen philoſophiſchen Theſen: Duae sequentes Conclusiones magis sunt Theologicae quam Philosophicae, ideoque ipse eas Lutherus solas (prae Philosophicis) illustravit resolutionibus. Itaque harum duarum conclusionum resolutiones sunt D. Martini Lutheri. Dieſe Bemerkung hat Buddeus im Supplem. Epistolar. (1703) S. 297 wörtlich aus dem Jenaer Manuſkript abgedruckt; es war ein Mißverſtändnis Knaakes (W. A. I, 352), darin ein Urteil des Buddeus zu finden. Vielmehr Stiefel, der bei ſeinen nahen perſönlichen Beziehungen zu Luther es wiſſen mußte und im Mai 1528 (ſ. u.) durch Spalatin die Heidelberger Theſen erhalten hatte, ſchreibt ſo und unterſcheidet dadurch klar die nicht-lutheriſchen resolutiones der voranſtehenden 10 Theſen von den echt lutheriſchen der beiden letzten. Dieſe beiden letzten, von Stiefel als undecima und duodecima bezeichnet, ſind die beiden erſten in der philoſophiſchen Reihe nach der Zählung des Abdruckes in der Weim. Ausg. I, 355 (hier als 29. und 30. aller Theſen gezählt). Wahrſcheinlich hatte Spalatin an Stiefel nicht bloß den Wortlaut der Theſen, ſondern auch Luthers Erläuterungen dazu, ſoweit ſie vorlagen — zu den theologiſchen und zu den erſten beiden philoſophiſchen — geſandt. Dann wäre letztlich Spalatin als Gewährsmann für die Echtheit der Erläuterungen Luthers zu jenen zwei philoſophiſchen Theſen anzuſehen.

Buddeus hat alſo a. a. O. die Resolutiones duarum conclusionum mit Recht Luther zugeſchrieben, nur iſt ſein Abdruck aus der allerdings ſchwer leſerlichen Vorlage mangelhaft und unvollſtändig, insbeſondere fehlt das Ende; er brach auf Bl. 227a unten ab und vergaß umzublättern. Sein ſchlechter Text iſt von Löſcher, dann in der Erl. Ausg. und zuletzt von Stange in den Quellenſchr. z. Geſch. des Proteſt. I (1904), S. 55, Anm. 1 und 2 wiederholt. Erſt durch O. Clemen haben wir aus einer Handſchrift der Kamenzer Stadtbibliothek („Kam.") einen guten und vollſtändigen Abdruck der fraglichen beiden Reſolutionen erhalten (Zeitſchr. f. Kirchg. 1906, S. 109 f.).

Clemen verdanken wir ferner a. a. O. 1905, S. 395 ff. den teilweiſen Abdruck und die Unterſuchung des von Tentzel erwähnten Gothaer Manuſkripts, enthaltend 10 Theſen ſamt ihren Erläuterungen, die ſicher von Stiefel

geschrieben und auch verfaßt sind. Halten wir die beiden Stiefelschen Manuskripte („Jen." und „Goth.") nebeneinander, so ergibt sich m. E. folgendes: 1) Stiefel hat die 10 von Luther nicht erläuterten philosophischen Sätze nach der Art eines auch an Luthers Tisch belachten humanistischen Scherzes bearbeitet (Clemen a. a. O. 1905, S. 395 f.; 1906, S. 110 f.), und zwar zum erstenmal so, wie sie in Goth. vorliegen; 2) danach hat er seine Satire überarbeitet, die neue Reihenfolge der Thesen (vgl. Clemen a. a. O. S. 395) beibehaltend, nur die beiden letzten vertauschend, seine Erläuterungen dazu teils kürzend, teils erweiternd, und hat sie so in Jen. übernommen, hier aber noch die beiden übrigen Thesen mit ihren echt lutherischen Erläuterungen als 11. und 12. beigefügt, dabei ausdrücklich für diese Luthers Autorschaft hervorhebend. 3) Tentzel hatte also Recht mit seiner Deutung, daß Goth. eine Arbeit Stiefels sei, und Strobels Einspruch dagegen (vgl. Clemen a. a. O. S. 394) war unberechtigt. Knaake in W. A. 1, 352 hatte in demselben Maße wie Tentzel Recht, aber, wie Clemen a. a. O. S. 395 treffend bemerkt, insofern Unrecht, als er auch die beiden in Goth. fehlenden probationes auf Grund einer Bemerkung im Index des Gothaer Bandes (die doch nur jene 10 anderen probationes meinte) Stiefel zuschrieb und Luther absprach. Das Zeugnis Stiefels für Luthers Autorschaft, das durch den Befund in Goth. — besonders durch die hier vorhandene Beschränkung auf 10 conclusiones — bestätigt wird, ist m. E. klar und überzeugend.

Ein Bedenken liegt allerdings nahe: der ganze handschriftliche Text in Bos. q. 25ª ist geschwärzt; ich vermute, nachträglich durch Stiefel selbst; er wollte wohl dadurch sein apokryphes opusculum von den anderweiten echten Lutherteχten absondern; dabei mag er vergessen haben, daß er dieser seiner zweiten Ausarbeitung am Ende echt Lutherisches angehängt hatte, dies hat er dann nur aus Versehen mitgeschwärzt.

Wegen der Abfassungszeit des früheren opusculum Stiefels in Goth. stellt Clemen (a. a. O. Bd. 25, S. 396 f. und Bd. 26, S. 110 f.) richtig als terminus a quo Mai 1528 fest; als terminus ad quem vermutet er 1533 mit Rücksicht auf des Cordatus Tischredenüberlieferung. Auch unser Jenaer Kodex ergibt für die zweite Bearbeitung ein non liquet; ich möchte sie nicht später als Ende 1531 oder Anfang 1532 ansetzen, weil darin die sonstigen datierten und datierbaren Stücke spätestens aus der Zeit Ende 1531 oder Anfang 1532 stammen. Nur falls man das Fehlen im Index als Zeichen späterer Eintragung deutet, darf man an einen jüngeren Ursprung denken. Weiteres unten.

Bezüglich der Kamenzer Handschrift stelle ich, Clemens Untersuchung ergänzend, noch folgendes fest. Der Text der Erläuterungen zur 1. und 2. These ex philosophia (bei Stiefel 11. und 12.) stimmt im wesentlichen genau mit Stiefels Abschrift überein, ja macht diese an den am meisten geschwärzten Stellen erst recht lesbar. Von geringfügigen formellen Lesarten abgesehen, bringt er zwei kurze sachliche Zusätze: intus et foris (Clemen a. a. O. S. 110,

Z. 5) und nec voluptas (Z. 18); anderseits bietet Stiefel ebenda Z. 9 statt des Fehlers caecis das richtige caeteris. Die resolutiones zu den anderen philosophischen conclusiones aber sind in beiden Handschriften völlig verschieden; Kam. hat zu 3—9 (in der traditionellen Zählung wie in W. A. 1, 355) ernsthafte Erläuterungen mit Exzerpten aus Aristoteles, zu 10—12 aber fehlen solche ganz, obwohl für sie Platz gelassen ist. Stiefel (Jen.) dagegen bietet zu diesen selbigen Thesen, die er als 1.—10. zählt und in veränderter Reihenfolge (s. o.) bringt, seine erwähnten satirischen Ausarbeitungen. Daraus darf man schließen: diese 10 philosophischen Thesen hatten ursprünglich keine Erläuterungen Luthers, sie gaben aber einigen seiner Anhänger Anlaß zu verschiedenartigen teils ernsthaften teils scherzhaft gemeinten Ausarbeitungen; die Erläuterungen zu den beiden übrigen Thesen aber (Kam. 1 u. 2 = Jen. 11 u. 12), die von den verschiedenen Abschreibern übereinstimmend wiederholt werden, gehen auf eine Überlieferung zurück, an der man keine willkürliche Änderung vorzunehmen wagte. Die naheliegende Vermutung, daß sie von Luther selbst stammen, wird durch das angezogene glaubwürdige Zeugnis Stiefels bestätigt. Die Kamenzer Handschrift selbst freilich markiert den Unterschied der Autorschaft nirgends, sondern gibt die theologischen und philosophischen Thesen samt ihren Erläuterungen unter der Gesamtaufschrift Probationes conclusionum In Capitulo Heydelbergensi disputatarum fortlaufend ohne jede sachliche Kritik des Schreibers, so daß die Handschrift für sich allein den Eindruck macht, als rühre alles von dem einen nicht genannten Autor, Luther, her.

Bl. 228ᵃ—230ᵃ „D. M. Lutherus vber das hohe Lied Salomonis", gleichfalls nicht im Register. Deutscher Text, enthaltend Einleitung und Auslegung von Kap. 1, 1—5. Es ist eine bisher unbekannte Übersetzung und Bearbeitung der ersten Vorlesungen, die Luther am 7. März 1530 begonnen hatte, wohl auf Grund einer Nachschrift Veit Dietrichs, der sie Stiefel zugänglich gemacht hat. Gedruckt erschien die ganze Vorlesung lateinisch zuerst 1538. Vgl. Köstlin-Kawerau, M. Luther, 5. Aufl., Bd. II, 150 f. Weiteres handschriftliches Material ist ebenda S. 642 Anm. genannt; dazu kommt noch eine Abschrift in Helmstedt Q. 4° 291, vgl. ARG. IV, 3, S. 305 ff.

Bl. 230ᵇ—231ᵃ ein unvollständiger Brief Luthers an Link De baptismo conditionali. „Anno 1529" ist mit anderer Tinte und vielleicht auch anderer Schrift beigefügt; von verschiedenen alten Händen ist an dem Text herumkorrigiert worden; = E. 9, 10 ff. Nr. 1885 vom 12. Mai 1531.

Von Bl. 231 ist die untere Hälfte weggeschnitten, vermutlich

durch Stiefel selbst; Bl. 231a enthält den Schluß des ebengenannten Briefes an Link, 231b ist durchgestrichen und unleserlich gemacht.

Bl. 232 ist herausgeschnitten, wohl wieder von Stiefel selbst. Dafür spricht auch, daß eine alte Hand, die den unvollständigen Text des Briefes an Link ergänzt, querüber geschrieben hat, beginnend auf Bl. 230b und unten auf Bl. 233a fortfahrend.

Von Bl. 233 an bietet wieder das Register, das nun auf der Innenseite des hinteren Deckels fortgesetzt ist, die Möglichkeit der Kontrolle. Von jetzt an folgen fast nur noch Stücke in deutscher Sprache. Vielleicht hatte der Abschreiber von vornherein beabsichtigt, den Kodex so zu teilen, daß die erste Hälfte überwiegend lateinische, die zweite deutsche Stücke enthalten sollte.

Bl. 233a—235b: Luther an Lazarus Spengler 15. Augusti 1528; die Handschrift ist durchkorrigiert, vielleicht für den ersten Abdruck in der Jenaer Ausg. Bd. 4 (1556) Bl. 388. Am Rande von anderer Hand: „fol. 117a“; = E. 6, 355 ff. Nr. 1371.

Bl. 236a b Luther an Wilh. Reyffenstein, im Register bezeichnet als „Wilhelm Rinck“, Freytags nach Egidij (4. Sept.) 1528 = E. 6, 378 Nr. 1383. Gleichfalls für den Druck hergerichtet (für Jen. Ausg. Bd. 4?).

Bl. 237a—240b „Vorklerung D. M. Luther etlicher artickel jn seynem sermon vom sacrament anno 1520 mense januario“, im Register vermerkt, = Weim. Ausg. 6, 76 ff.; vgl. 9, 799. Dazu meine Untersuchung in dieser Zeitschrift oben S. 458 ff.

Bl. 241a—246a „Die (so!) klain sermon vom wucher doctoris M. Luthers“, im Register entsprechend bezeichnet, = Weim. Ausg. 6, 1 ff.; vgl. 9, 798. Dazu meine Ausführungen in dieser Zeitschrift oben S. 456 ff.

Bl. 247a—254a im Register bezeichnet als „Vnderweysunge was ain hauszvatter sein hausszgesind leeren söll jn 5 taffeln gefasset.“ Auf Bl. 247a oben steht von 2. Hand (Rörer) die Überschrift „Der Deutsch klein Catechismus D. M. L.“ Neudruck und Untersuchung des Textes der 5 Tafeln, die die ersten 4 Hauptstücke und die fünf Fragen vom Sakrament enthalten,

ſteht in dieſer Zeitſchrift oben S. 436—445, 448 ff.; vgl. auch unten S. 602 ff.

Bl. 254b—255b laut Regiſter „Das Clauſter leben unchriſtlich ſey ain tafel". Im Text Bl. 254b lautet die Überſchrift: „Das clauſter leben vnchriſtlich vnd ſchedlich ſey Ain kurtzer auſzug Martini Luth: auſz ſeinem buch von den clauſter glübden. 1528." Es ſind 15 Theſen. Wichtig als Abſchrift wahrſcheinlich des verlorenen urſprünglichen Tafeldrucks; man beachte beſonders die Jahreszahl 1528. Die Schrift iſt zum Teil für den Setzer hergerichtet. Der älteſte bekannte Druck mit der wohl irrigen Jahreszahl 1530 in der Jenaer Geſamtausgabe Bd. 5 (1557) Bl. 17a—18a, danach in der Wittenberger Bd. 9, (1558) Bl. 399b—400a. Vielleicht hängen die Theſen irgendwie mit dem Handel der Herzogin Urſula zu Münſterberg v. J. 1528 zuſammen, vgl. Erl. Ausg. 65, 131 ff.

Bl. 255b auf einer halben Seite Fragment einer chronologiſchen Skizze (lateiniſch); Anni regum persarum concurrentes cum annis sacerdotum, abbrechend mit „Summa annorum a Cambise vsque ad alexandrum Magnum 179." Weder der Inhalt dieſes Fragments noch der der beiden folgenden fehlenden Blätter 256 und 257 iſt im Regiſter angegeben; ich vermute, daß, wie ſchon in dem früher beſprochenen Fällen, Stiefel ſelbſt dieſe Blätter vor Anfertigung ſeines Regiſters getilgt hat; die chronologiſchen Berechnungen, die er auf ihnen wahrſcheinlich fortgeſetzt hat, mögen ihm mißraten ſein.

Bl. 258a b „Die jar ⟨der welt⟩ von der Welt anfang bis auff Chriſtum auſz philonis buch. Phil. Mel:", im Regiſter: „Rechnung der welt jaren [258] philip: Melan:" Die deutſche chronologiſche Tabelle (Bl. 258a) ſtimmt mit der lateiniſchen, die in dem von Melanchthon ſeit 1531 überarbeiteten Chronicon Carionis ſteht, vgl. Corp. Ref. 12, Sp. 720 f.: Annorum series ex Philone. Die Erläuterungen hierzu auf Bl. 258b ſcheinen durchweg von Stiefel zu ſtammen, jedenfalls der Schluß: „Die jar von der welt anfang bis auff diſes jar ſo man zelet 1530 ſeind nach diſer rechnung. 5477. || Billicani supputationem vide folio. 61." Alſo Stiefel kannte ſchon 1530 Me-

lanchthons chronologische Tabelle aus Philo und schrieb sie damals ab, wahrscheinlich gleichzeitig mit der des Billicanus. Man vgl. das oben zu Bl. 61 und Bl. 63 Bemerkte.

Bl. 259ª beginnt die Fortsetzung des Kleinen Katechismus, reichend bis zu Bl. 261ᵇ; laut Register „iij Tafeln für ainen hausvatter." Der Text derselben ist abgedruckt und untersucht oben S. 445 ff.

Die auffallende Sonderung dieser letzten Katechismustafeln von den ersten (vgl. oben S. 449 f.) erklärt sich vielleicht daraus, daß Stiefel Bl. 254ᵇ—258ᵇ bereits früher mit Abschriften gefüllt hatte, so daß der unmittelbare Anschluß an Bl. 254ª nicht möglich war. Dann wäre die Abschrift der Katechismusstücke nicht vor 1530 (vgl. das zu Bl. 258ᵇ bemerkte) erfolgt.

Bl. 262ª—267ª Ein Sermon zu Erfurt vom Kreuz und Leiden 1522, im Register vermerkt. Dazu vgl. Weim. Ausg. 10³, CLXV. 361 ff. und meine Bemerkung oben S. 453 f.

Bl. 267ᵇ—271ª Wider die neuwerung zu Wittenberg angericht durch D. Carlostat ꝛc., im Register bezeichnet mit der Jahreszahl 1522; wahrscheinlich Abschrift des ursprünglichen Entwurfs Luthers zu seinen acht Fastensermonen v. J. 1522, gedruckt und untersucht in Weim. Ausg. Bd. 10³, S. LVII ff. vgl. E. 3, 290 f. Nr. 482, dazu meine Bemerkung oben S. 454 f. Zweifellos ist Stiefels Handschrift, von Rörer durchkorrigiert, die Vorlage für den ersten Druck in der Jenaer deutschen Ausgabe gewesen (vgl. W. A. a. a. O.). Stiefels Schlußnotiz Bl. 271ª „Weytter daruon besich 72| folio. 125" verweist auf ein unbekanntes handschriftliches Stück. Wie wichtig für Rörer in diesem Falle Stiefels Vorlage war, bezeugt der Umstand, daß er sich selbst nochmals im Register darauf aufmerksam macht, und zwar auf der Innenseite des Vorderdeckels oben und auf der 1. Seite des Vorsatzblatts unten.

Bl. 271ᵇ—279ª Ein Sermon von den lieben Engeln, durch D. M. Luther gepredigt zu Coburg Michaelis 1530, im Register vermerkt, = Weim. Ausg. Bd. 32, S. 111 ff. 553 ff. vgl. S. LVII ff., dazu meine Bemerkungen oben S. 454 f.

Bl. 279ª—283ª Ein Sermon auf die Ostern über Joh. 20.

Von Maria Magdalena v. J. 1530, im Register notiert, = Weim. Ausg. Bd. 32, S. 76 ff. 549 ff., vgl. S. XLV ff., dazu meine Bemerkung oben S. 454.

Bl. 283b—287b Von zweierlei Menschen, wie sie sich im Glauben halten sollen, und was der Glaub sei, Sermon Martini Luther; im Register notiert. Es ist eine nicht auf Luther zurückzuführende Kompilation aus dem Jahre 1523. Vgl. Weim. Ausg. Bd. 11, S. 462 ff., meine Bemerkungen oben S. 454 f.

Es folgen acht Briefe und Gutachten Luthers, die im Register nicht zusammengefaßt, sondern einzeln aufgeführt sind:

1) Bl. 288a—291a Sendbrief D. M. Luthers an Herzog Friedrich, Kurfürst zu Sachsen, als er aus seiner ersten Wüstenei wieder gen Wittenberg kam. Dat. Wittenberg Mittwoch nach Invocavit (12. März) 1522; = E. 3, 304 f. Nr. 491; Erl. Ausg. 53, 114 ff.

2) Bl. 291b—295b Sendbrief D. M. Luthers an Herzog Hans, Kurfürst von Sachsen, als er in seiner anderen Wüstenei war zur Zeit des Reichstags zu Augsburg im J. 1530; im Register mit Zusatz „zu Coburg"; am Rande von späterer Hand „In Albo fol. 46"; vom 20. Mai 1530, ohne die Beilage; = E. 7, 339 Nr. 1643, Erl. Ausg. 54, 146.

3) Bl. 296a—299b Ob dem Kaiser, so er mit Gewalt einen Fürsten zu Sachsen überziehen wollt, möcht mit Recht Widerstand geschehen, M. Luthers Meinung Anno 1530, im Register: An Herzog Hansen, Kurfürsten zu Sachsen, Antwort auf sein Frag, ob dem Kaiser Widerstand möcht geschehen usw. Geben 6 Martij 1530. Am Rande von anderer (Rörers?) Hand: „Eandem inuenies in libro A inter VI fol 259a." Von Rörer durchgearbeitet. Vgl. E. 7, 239 ff. Nr. 1607. Erl. Ausg. 54, 138 ff.

4) Bl. 300a—302b Luther an seinen Vater Hans Luther, im Register mit dem Zusatz „ein Trostbrief <in seiner Krankheit>", Wittenberg am 15. Febr. 1530. Am Rande von späterer Hand „C 53a". Vgl. E. 7, 230 f. Nr. 1600. Erl. Ausg. 54, 130 ff.

5) Bl. 303a—304a Luther an Bürgermeister und Rat der

Stadt Alten-Stettin, im Register „Ein Rat an den Bürgermeister, usw." o. J. Vgl. E. 4, 61 f. Nr. 612, vom 11. Januar 1523, Erl. Ausg. 53, 159 ff.

6) Bl. 304ᵇ—305ᵇ Luther an die Pfarrer und Prediger der Stadt Göttingen o. J.; nach E. 8, 365 f. Nr. 1852 vom 31. März 1531, vgl. Erl. Ausg. 54, 7 f. und (besser) De Wette 3, 329 f., der auch hier unseren Kodex verglichen hat. Stiefels Abschrift scheint hier wieder, wie öfter, von Rörers Hand für den Abdruck in der Jenaer Gesamtausgabe zubereitet zu sein.

7) Bl. 306ᵃ—308ᵇ Luther an Kanzler Brück Ex Eremo quinta Augusti 1530; am Rande von späterer Hand: „C 30ᵇ", = E. 8, 175 f. Nr. 1743, Erl. Ausg. 54, 183 ff.

8) Bl. 309ᵃ—310ᵃ „An Wencestaum Lincken von dess Butzers schrifft ꝛce", so laut Register; o. J. Als Unterschreibende sind neben Luther noch Jonas und Melanchthon angeführt. Am Rande von Rörers Hand die Notiz, daß seines Erachtens diese Schrift in D. Luthers Namen von M. Phil. gestellt sei. Nach E. 8, 362 f. Nr. 1849 um den 16. Februar 1531; vgl. Erl. Ausg. 54, 264 ff. Behufs Abdrucks durchkorrigiert.

Es folgen 2 Sendbriefe des Kurfürsten Johann an Luther, im Register zusammengefaßt, von Rörer durchkorrigiert:

1) Bl. 310ᵇ—311ᵃ: Augsburg am 1. Juni 1530, = E. 7, 359 f. Nr. 1650.

2) Bl. 311ᵃ—312ᵇ: Datum Sab. post. Joh. baptistae (= 25. Juni 1530, eine andere Hand löst falsch auf „am 4 Julij"), = E. 8, 30 f. Nr. 1676.

Darauf 2 Briefe Luthers an Kurfürst Johann, auch im Register:

1) Bl. 313ᵃ—316ᵃ Sonnabend den 9. Juli 1530, = E. 8, 92 f. Nr. 1705, Erl. Ausg. 54, 169 ff. Am Rand von anderer Hand „C. 50ᵇ".

2) Bl. 316ᵇ—320ᵃ Freitag nach Bartholomei (26. August) 1530; am Rande Hinweis von anderer Hand auf lib. albo corio obduct. (s. o.) = E. 8, 215 f. Nr. 1762, Erl. Ausg. 54, 188 ff.

Bl. 320ᵇ—327ᵇ: „Die meynung vnd rathschlag D. M. Luthers vnd Phil. Melanchthonis vnd J. Jonae, als man zu Schmalkald

handlen ſolt von der bedingung deſs frids mit den papiſten, Nemlich weſs man ſich gegen jhnen begeben mög, im jar 1531 jm Augſtmonat"; im Regiſter „Rathſchlag von der bedingung deſs frids mit den papiſten, Geſchehen nach dem reychstag zu augſpurg". Vgl. de Wette 4, 281 ff., Nr. 1401, dazu Burkhardt, Luthers Briefwechſel S. 196 f. Erl. Ausg. 54, 244 ff. E 9, 183 ff., Nr. 2001. Enders datiert fragweiſe „Erſte Hälfte Mai 1532?", danach beſtimmter ebenſo Köſtlin-Kawerau, M. Luther, 5. Aufl., II, S. 656 f., Anm. zu 261. Es iſt aber zugeſtanden, daß das Bedenken „inhaltlich auch dem Jahre 1531 angehören könnte", und das wird das Richtige ſein; denn wenn Enders meint, der bei dieſem Gutachten beteiligte Bugenhagen ſei vom Oktober 1530 bis April 1532 von Wittenberg abweſend geweſen, folglich könne es nicht während dieſer Zeit abgefaßt ſein, ſo iſt zu erwidern: der Anteil Bugenhagens beſteht laut Burkhardt lediglich in Randgloſſen; dieſe Form der Beteiligung aber ſpricht eher dafür, daß ſie eine nachträgliche geweſen iſt. Übrigens ſind dieſe Randbemerkungen, wie es ſcheint, in keine der Abſchriften übergegangen und noch ungedruckt. Es iſt zu bedauern, daß Burkhardt den von ihm ſelbſt als erwünſcht bezeichneten Neudruck des ganzen Stückes nicht geliefert hat. Die vorliegende Abſchrift iſt für den Setzer zubereitet.

Bl. 328a—330a: Sendbrief Melanchthons an Markgraf Georg, dat. Wittenberg auf Exaltationis crucis (14. Sept.) Anno 1531: im Regiſter bezeichnet; für den Druck durchkorrigiert. Vgl. Corp. Ref. 2, 538 ff., Nr. 1005.

Von Bl. 330b bis Bl. 397, d. h. bis zum Schluß, folgen eigene Ausarbeitungen Stiefels hiſtoriſcher, liturgiſcher und homiletiſcher Art. Er ſelbſt gibt darüber auf Bl. 397a oben folgende mit roter Tinte eingeklammerte Überſicht, die zugleich den Schluß des Regiſters bedeutet:

„Hyſtoria { deß leydens Chriſti 330
der aufferſtehung Chriſti 347
der zerſtörung jeruſalem 360
Deutſch praefatio vor dem Communicieren 207
Epiſtel vnd Euangelium Am Charfreytag. 359."

Tatsächlich handelt es sich um folgende vier Stücke, die im Inhaltsverzeichnis ungeschickt geordnet sind [1]):

1) Bl. 330ᵇ—347ᵃ „Die hystori deſs leydens Christi auſs den vier Euangeliſten". Es ist eine Zusammenstellung der Passionsgeschichte aus den vom Verfasser jedesmal markierten Evangelien (M = Matthäus, L = Lukas, R = Markus, J = Johannes) mit vielen Durchstreichungen und Korrekturen, die bezeugen, daß es sich hier nicht um Abschrift einer fertigen Vorlage, sondern um eine neue Ausarbeitung handelt. Die Anregung dazu empfing er wohl nicht erst durch Luthers Passionalbüchlein v. J. 1529, sondern schon durch Bugenhagens Historia Passionis Dn. nostri Jesu Christi secundum IV Evang., die seit 1524 oft gedruckt war (vgl. Vogt, Bugenhagen S. 56, Anm. 1) und die offenbar von Luther selbst — auch 1528, als Stiefel in Wittenberg war — gebraucht wurde [2]). M. Reu, Quellen z. Gesch. des kirchl. Unterrichts II, S. XLV ff. nennt nur spätere Werke. Der Zeitpunkt der Abfassung der Arbeit Stiefels ist nicht angegeben; es ist aber, wie wir sehen werden, so gut wie sicher, daß der ganze letzte Teil des Kodex Bl. 330—397 Ende 1531 oder Anfang 1532 niedergeschrieben ist. Bl. 333 ist herausgeschnitten, aber offenbar von Stiefel selbst, denn der Text läuft von Bl. 332ᵇ zu Bl. 334ᵃ lückenlos weiter. Bl. 347ᵃ unten steht: „End der hystori vom leyden Christi auſs den vier Euangeliſten."

2) Bl. 347ᵇ—358ᵇ „Dye hystori der aufferstehung Christi auſs den vier Euangeliſten", in drei Absätzen. Bl. 352ᵃ unten steht: „End der hystori geschehen auff den ostertag", Bl. 352ᵇ

1) Von den 5 Nummern des Registers ist die letzte, wie sofort aus der beigefügten Blattzahl ersichtlich wird, aus Versehen falsch eingeordnet worden, sie gehört an die 3. Stelle. Das vorletzte Stück aber, die praefatio mit der Blattzahl 207, gehört eigentlich gar nicht hierher, es bedeutet nur die nachträgliche Hervorhebung eines Teiles vom Brief Luthers an Hausmann vom 26. März 1525, der im Register vorher unter „epist. 13 ad Nic. Hausman" schon mit gebucht war.

2) Vgl. Weim. Ausg. 27, 103 f., dazu p. XXVIII den Vermerk im Register: consumpsit horam in lectione passionis ex 4 Euangeliis. Vgl. auch ebenda 29, 219 in der Gründonnerstagspredigt vom Jahre 1529 (Z. 4 f.): Simpliciter legam textum ex .4. Euangelistis zusammengezogen.

oben: „Etliche erſcheynung Chriſti nach dem oſtertag beſchehen Vor ſeyner hymmelfahrt", Bl. 357ᵃ: „Von der letzten erſcheynung als er ſolt gen hymmel faren". Auch hier ſind die Texte von M, L, R, J, dazu noch zuletzt aus der Apoſtelgeſchichte und 1 Kor. 15 ineinander gearbeitet; die Korrekturen bezeugen wieder, daß es ſich um eine ſelbſtändige Kompilation handelt; die beigefügten Randgloſſen dienen zur Erläuterung des Textes. Die fehlenden Blätter 355 und 356 ſcheinen wieder von Stiefel ſelbſt herausgeſchnitten zu ſein, (vermutlich weil ihm die Ausarbeitung mißraten war); denn der Text auf Bl. 357ᵃ ſchließt ſich gut an Bl. 354ᵇ an, nur daß eine Silbe [nach] ausgefallen iſt; es heißt Bl. 354ᵇ unten: „.1. Cor. 15 Dar" ‖, dann weiter Bl. 357ᵃ: „iſt er geſehen worden von mehr denn vber funffhundert Brůdern" (vgl. 1 Kor. 15, 7). Bezüglich der Abfaſſungszeit dieſer harmoniſierten Oſtergeſchichte gilt dasſelbe wie von der oben beſprochenen Paſſionsgeſchichte; auch in dieſem Falle wird Bugenhagen mit ſeiner Concordia evang. de resurrectione et ascensione Domini 1524 (Vogt a. a. O.) ſein Vorbild geweſen ſein.

3) Bl. 358ᵇ unten ſteht eine der alten Kollekten der Paſſionszeit „Almechtiger Got, ſihe gnedigklich auff diſe deyne kinder, für welche vnſer herr jeſus Chriſtus ſich willigklich ergeben hatt" uſw., danach der Anfang der Charfreitagsepiſtel Jeſ. 52, 13—15ᵃ. Beides, mit blaſſerer Tinte geſchrieben, iſt offenbar eine nachträgliche Einſchaltung des Autors, die am oberen Rande von Bl. 359ᵃ mit dem Text Jeſ. 52, 15ᵇ ihren Anſchluß an den folgenden kurzen Hauptabſchnitt findet. Dieſer enthält auf Bl. 359ᵃ—360ᵃ 1) die Charfreitagsepiſtel unter der Überſchrift „Feria sexta majoris hebdomadae pro Epistola legitur Caput 53 Esaiae" mit dem Text Jeſ. 53, 1—12, der einige bemerkenswerte Korrekturen und ſachliche Randbemerkungen aufweiſt, 2) das Charfreitagsevangelium Joh. 19, 28—30 (Euangelium die parasceues secundum johann.). Der zuerſt niedergeſchriebene Text Jeſ. 52 und 53 zeigt die älteſte Form der Lutherſchen Überſetzung vom Jahre 1528 (vgl. Enders 6, 399 und Niemeyer-Bindſeil, Luthers Bibelüberſetzung Bd. 4, S. XIII, 85 f.). Die Korrekturen aber, die Stiefel mit anderer Tinte daran vorgenommen hat (z. B. „ge-

ſchlagen vnd gemartert“ ſtatt „geplagt vnd geſchwecht“), weiſen auf ſpätere Jahre; ich kann aus dem mir vorliegenden Material nicht feſtſtellen, auf welche Zeit; wahrſcheinlich ſind ſie erſt ſpäter nach Vollendung des Kodex eingetragen worden.

4) Bl. 360ᵇ—397ᵃ: „Hyſtori von der trübſeligkeyt der juden zur zeyt der zerſtörung jeruſalem“. Es iſt eine Ausarbeitung Stiefels mit vielen Durchſtreichungen und Änderungen, in drei Teilen. Das Fehlen der Bl. 366 und 385 bedingt keinen Textverluſt, iſt alſo vom Autor ſelbſt verurſacht. Im mittleren Teil Bl. 367ᵇ—392ᵃ ſteht eine Überſetzung von Josephus' de bello judaico c. 5—12, vorher auf Bl. 360ᵇ—367ᵃ eine Betrachtung über die Weisſagung Chriſti Luk. 19, 41 ff., Matth. 24, 15 ff. und über die acht Vorzeichen der Zerſtörung Jeruſalems, die Joſephus anführt. Der Schlußteil Bl. 392ᵇ—397ᵃ handelt „Von der weyſſagung Chriſti Lucae am eynundzweyntzigſten“, anknüpfend an den erſten Teil: „Diſe beſchreybung der trübſeligkeyt der juden ⟨iſt⟩ hatt angefangen an der weyſſagung Chriſti, die ſoll ſich auch an ſeyner weyſſagung enden, Nemlich die lucas beſchreybt am 21. mit ⟨diſen⟩ ſollichen worten“. Es folgt der Text Luk. 21, 5 ff. nebſt Auslegung. Auf Bl. 396ᵇ iſt mit Luk. 21, 22 ein Abſchluß erreicht, es heißt da zuletzt: „Was nu weytter jm text folget vom vnglück der juden, das erkläret die hiſtori der zerſtörūg auffs aller deutlichſt, drūb es iſt nicht weyter wort bedarff. Laus Deo.“ Dann ſteht auf Bl. 397ᵃ oben zunächſt in weitläuftiger Schrift der vorhin erwähnte Schluß des Inhaltsverzeichniſſes zum ganzen Bande, und daran ſchließt ſich noch unmittelbar auf derſelben Seite in enger Schrift eine ſkizzenhafte Fortführung der Predigt über Luk. 21, beginnend „Ve p̄gnātibus ꝛce Rō. Erit eniz p̄ſſura ꝛce“ (vgl. Luk. 21, 23), nach einer kurzen Deutung von Matth. 24, 15 f. abſchließend „Vide S. paulū 2 Theſ: 2. Et videtur hęc reuelatio radix esse et signū signoruz de q̄bus Chr̄ꝰ p̄dixit Erūt jngt signa jn sole et luna ꝛce Vide Lutherū ꝛce“ (vgl. Luk. 21, 25). Offenbar hat Stiefel dieſe flüchtige Schlußſkizze zur Predigt über Luk. 21 hier noch eingeklemmt, *nachdem* er ſchon den oberen Teil der Seite mit dem Abſchluß des Regiſters beſchrieben hatte.

Nun läßt ſich aber nachweiſen, daß die ganze Ausarbeitung Stiefels auf Bl. 360ᵇ—397ᵃ von der Trübſeligkeit der Juden eine Vorarbeit zu folgendem, im Jahre 1532 veröffentlichtem Werk iſt, das zwar anonym erſchien, aber zweifellos Stiefel zum Verfaſſer hat (vgl. z. B. de Wette-Seidemann 6, 624 Anm. 2):

„Ein Rech- ‖ en Büchlin ‖ Vom EndChriſt. ‖ APOCALYPSIS ‖ IN ‖ APOCALYP- ‖ SIM. ‖ Wittemberg. ‖" Mit Titeleinfaſſung. 104 Blätter in Oktav. Auf der letzten Seite Zahlenbilder, Zahlen und Zierleiſte, auf der vorletzten unten: „Gedrückt zu Wittemberg durch ‖ Georgen Rhaw. ‖ 1532. ‖" Bl. ℓ 1ᵃ ein neuer Titel: „Vom End der ‖ Welt. ‖" Mit Einfaſſung.

Auf dieſen Sermon im Anhang weiſt ſchon Bl. ℵ 8ᵇ hin: „Volget ein Sermon Vom End der Welt. Nu mein lieber Leſer, das du deſte eigentlicher ſeheſt, wo wir jnn der zeit vnd Welt ſeien, wil ich dir hie die weiſſagung Chriſti (von dieſem ding) von wort zu wort erzelen, aus dem 21. Cap. Luce."

Eine Vergleichung des Drucktextes dieſes Sermons (S) mit dem Jenaer Manuſkript (hs) in Bos. q. 25ᵃ zeigt, daß hs eine erſte Ausarbeitung und am Ende nur ein flüchtiger Entwurf zu S iſt. In der Regel iſt hs kürzer als S, ſeltener iſt hs ausführlicher, dann aber ungeſchickter im Vergleich zu S, nur vereinzelt bietet hs eigentümliche Züge, z. B. die Erwähnung Leonhard Käſers, die man in S vermißt. Einige Proben, neben einander geſtellt, mögen das veranſchaulichen:

hs.

(Bl. 392ᵇ zu Luk. 21, 5—7.)

Matheus ſpricht das ſye auch gefragt haben von dem end der welt vnd vom zeychen deſs jüngſten tags. Aber die jünger haben wöllen wönen der jüngſt tag, vnd die zerſtörüg deſs tēpels würden zu gleych vnd mitteynander eynfallen, alſo das eyn zeyt zumal enden würde, den Tempel, vnd die gantzē welt. Vnd dem nach hat Lucas hye nichts auſsgelaſſen. Er aber ſprach. Sehet zů laſſet euch nicht verfüren .....

S.

(Bl. ℓ 2ᵃ.)

Das Mattheus ſchreibt, wie die Junger den Herrn auch gefragt haben vom Ende der welt vnd von dem zeichen des Jüngſten tags, ſol man alſo verſtehen, das die Jünger nicht anders gegleubt haben, deñ das der Jüngſte tag zu gleich mit der zerſtörung des tempels einfallen würde. Das verantwort jhnen Chriſtus fein vnderſchiedenlich. Aber doch macht er vorhin ein Preambel (wie man pfleget) vnd ſpricht. Sehet zu, laſſet euch nicht verfüren .....

(Bl. 395ᵃ zu Luk. 21, 13.)

Die weyl die verfolgūg dem armen ſchwachē fleyſch erſchröcklich iſt, ſo tröſtet er von ſtūd an mit anzeygūg der frucht, welche die verfolgūg brengt. Vnd iſt diſe frucht die ehre Gottes. Drūb iſts eyn koſtlich ding vor dem angeſicht Gottes, Der tod ſeyner heyligē. Das bedarff nicht red. So eyner ſtirbt vmb der warheyt willen, der gibt ye eyn ſeyne gezeugnis der welt von Got. Er beweyſet das jhm recht ernſt geweſen ſey jn ſeynē ſchreyē vnd ſchreybē, vnd hab ſeyn leeren höher gehalten denn ſeyn lebē. Ja er zeuget das Got ſey der eyn beſſer lebē geben wöll.

(Bl. L 7ᵇ.)

Chriſtus tröſtet vns hie mit anzeygung der frucht die aus der verfolgung kompt, das iſt die ehre Gottes. Denn ſo einer vmb der warheit willen ſtirbt, der zeuget, das jhm ſein ſchreien vnd ſchreiben von hertzē gangen ſey, vnd hab ſein lahr höher geachtet, denn ſein eigen leib vnd leben. Zeuget alſo, das Gott ſey, der ein ander vñ beſſer leben gebē mög vñ wölle ꝛc.

(Bl. 395ᵃ zu Luk. 21, 14.)

Das iſt der troſt des beyſtāds Chri jn der verfolgūg. Vnd iſt eyn ſehr groſſe reyche theure vnd begyrliche verheyſſūg, die keyn mēſch ſo wol verſteht als der ſye erfaren hatt. Vnd nympt hin die aller gröſt anfechtūg die eynem martyrer zur ſelbigē zeyt begegnen mag. Bis getroſt lieber Martyrer, du haſt dich nicht verredet. Ja du kanſts nicht. Denn diſe verheyſſūg Chri gilt dier. Der gefahret dich nicht. [Bl. 395ᵇ.] Du kanſt auch nicht zu wenig redē, Vnd ob du ſchon Gar ſtill ſchweigeſt. Denn da deyn mūd ſchweyget Da ſchreyen deyne hand. Der lieb Leonhart Käſer beſorgt ſich, das er (wie er ſeynē freūden durch ſchrifft anzeyget) nicht alle ding verantwort hett, vnd beſorgt ſein bekētniß möchte vileycht vnuolkūmen ſeyn. Aber da iſt keyn fahr. ‹Denn kan Chrō für gůt haben ye an› Denn Chrō kan ye fur gůt habē. Auch hatt er ſelbs nicht vil wort ge-

(Bl. L 8ᵃ.)

Das iſt jhe ein tröſtliche verheiſſung, die da hinnimpt die aller gröſten anfechtung, die einem martyrer begegen mag, vnd wil alſo ſagen, Bis getroſt lieber martyrer, du haſt dich nit verredt oder (wie ſie es nennen) verſchnapt, du kanſt dich auch nicht verſchnappen, denn da iſt dein mund mein mund vnd dein red meine red. Las ſie nu ſo gering ſein, als du ſie jmmer reden magſt, was ligt dir daran, es ſol nicht glorioſe zu gehen. Deine hand ſchreien doch gnugſam, ob ſchon dein mund gantz ſtill ſchwieg. So kan ich ja auch mit dir fur gut haben jm werck deiner bekentnis, der ich vorhin offt fur gut haben muſt jn deinen grewlichen ſunden. Gedenck nůr nicht das ich luſt hab dich zu gefahren.

[Folgt Luk. 21, 15.]

tribē vnder den hēden seyner feind.
so gelten ye seyne verheyssūgē.
[Folgt Luk. 21, 15.]

In der Fortsetzung finden sich neben wörtlichen Berührungen erheblichere Abweichungen. S ist namentlich dadurch ausführlicher geworden, daß geschichtliche Mitteilungen aus Josephus de bello judaico, die hs, wie erwähnt, in vollständiger Übersetzung vorher gebracht hatte, eingearbeitet sind. Und der flüchtigen Abschlußskizze in hs auf Bl. 397ᵃ entspricht in S auf Bl. M 3 bis M 7 eine eingehendere Auslegung, worin zu Luk. 21, 23 („es wird grosse not sein auf Erden") besonders folgende Bemerkung wichtig ist: „Wie gros aber diese not sey gewesen, wirstu kaum eine eigentlichere auslegung finden denn aus der Historj Josephi vom Jüdischen krieg (welche wils Gott wir bald auffs vleissigst mit Capiteln zugericht sehen werden)." Offenbar denkt Stiefel hier an seine Josephusübersetzung, die in seinem Handschriftenband, wie wir sahen, mit der Auslegung von Luk. 21 eng verknüpft war. Der ganze letzte Teil des liber Stifelii Bl. 360ᵇ bis 397ᵃ erscheint also als Vorarbeit für zwei Publikationen, deren eine, die Geschichte des jüdischen Krieges, soviel ich sehe, unterblieben ist, während die andere im Anhang des Rechenbüchleins, im Sermon vom Ende der Welt, vom Jahre 1532 vorliegt. Dieser (S) ist die Ausarbeitung des handschriftlichen Entwurfes (hs). Die umgekehrte Annahme aber, daß Stiefel hs nachträglich aus S exzerpiert habe, ist durch das oben dargelegte Verhältnis der beiderseitigen Texte, namentlich auch durch die zuletzt zitierte Stelle ausgeschlossen.

Ist nun hs Vorarbeit zu S, so sind die letzten Blätter des cod. Bos. q. 25ᵃ vor Veröffentlichung des Rechenbüchleins vom Jahre 1532, also spätestens in der ersten Hälfte dieses Jahres niedergeschrieben worden. Folgt nun daraus, daß damit der ganze Kodex abgeschlossen war? Nicht unbedingt. Wir beobachteten ja, daß Stiefel die Seiten nicht fortlaufend beschrieb, sondern Lücken ließ, so daß er z. B. die gleichzeitig im Jahre 1530 abgeschriebenen Stücke über die Berechnung des Weltendes an getrennten Plätzen unterbringen mußte. Nun aber ist die schon her-

vorgehobene Tatsache bedeutungsvoll, daß er sein eigenhändig geschriebenes [1]) Inhaltsverzeichnis zum ganzen Bande auf Bl. 397ᵃ vor der Schlußskizze des Sermons über Luk. 21, d. h. erst recht vor der Veröffentlichung des Rechenbüchleins im Jahre 1532 abgeschlossen hat. Dadurch ist für alle im Register verzeichneten Stücke der Endtermin ihrer Abschrift festgestellt. Also nur für jene im Register ausgelassenen drei Schriften, die auf Bl. 219 bis 232 stehen, ist die Möglichkeit vorhanden, daß sie später abgeschrieben sind (s. o.). Aber da sie, wie nachgewiesen, ihrer Abfassungszeit nach in den Zeitraum vor 1532 fallen, da das wichtigste, die Heidelberger Thesen (abgesehen von Stiefels Privatarbeit daran), ihm im Mai 1528 durch Spalatin zugänglich geworden war, da er ferner in der Zeit von 1532 auf 1533 durch den Gedanken an das für den 19. Oktober 1533 ausgerechnete Weltende hingenommen, schwerlich so andersartigen Stoffen, wie er sie Bl. 219—232 niederschrieb, sich gewidmet haben wird, ist es wahrscheinlich, daß er auch diese schon vor 1532 abgeschrieben hat. Die Lücke im Register ist wohl nur ein zufälliges Versehen, auch sonst konnten wir ja Spuren von Eilfertigkeit bei dessen Aufstellung beobachten.

Mit dem Ergebnis, daß der Kodex einschließlich seines Registers spätestens in der ersten Hälfte des Jahres 1532 abgeschlossen ist, kommt die beobachtete Tatsache überein, daß sämtliche darin enthaltenen Schriften und Briefe, soweit ihre Datierung festzustellen war, aus der vorangehenden Zeit stammen und für keine eine spätere Abfassungszeit sich dartun läßt, ferner der Umstand, daß der einzige noch bekannte Brief Luthers an Stiefel aus späterer Zeit, vom 24. Juni 1533 (E. 9, 315 f.), vom Empfänger hier nicht mit abgeschrieben ist. Für die Schriften, deren Daten überhaupt nicht oder nicht sicher zu ermitteln waren (vgl. die Bemerkungen zu Bl. 1. 2) ist demnach Ende 1531 oder Anfang 1532 als terminus ad quem ihrer Abfassung bzw. ihrer Abschrift

---

1) Daß es Stiefels Gewohnheit war, zu seinen Manuskriptbänden selbst Inhaltsverzeichnisse zu schreiben, zeigt auch sein zweibändiger Kommentar über die Apokalypse.

anzunehmen. Eine Einschränkung erleidet dies Ergebnis wohl nur bezüglich der erwähnten Korrekturen der Karfreitagsepistel auf Bl. 359, die Stiefel auf Grund einer späteren Ausgabe der Bibelübersetzung vorgenommen haben mag.

Für die Katechismustafeln — um diese noch einmal hervorzuheben — steht demnach fest, daß sie spätestens Anfang 1532 abgeschrieben sind.

Bedeutsam für die Erkenntnis der Entstehung und Eigentümlichkeit des ganzen Handschriftenbandes ist der Brief Stiefels an Spalatin Ex domo Lutheri Dominica Cantate 1528 [1]). Stiefel, der vom Januar bis September dieses Jahres als Gast in Luthers Hause weilte, bekennt sich darin als eifrigen Sammler von Briefen und Schriften Luthers. Mit Spalatin stand er deswegen in Austausch; eben damals bedankt er sich für Spalatins Abschrift der Propositiones Heydelbergae disputatae (s. o.) und schickt ihm dafür die erbetenen duarum Lutheri Concionum themata, auch Spalatins Catalogus Librorum D. Martini schickt er zurück, seinen eigenen beifügend, noch anderes erbittend und versprechend. Dabei legt er das schöne, seinen Sammeleifer rechtfertigende Bekenntnis ab: „Sentio autem, ut scias, mi Spalatine honorande, et sensi iamdiu, quo spiritu prodierint et prodeant Libri et Epistolae Lutheri. Hinc est, ut tantopere coacervem mihi et recolligam undecunque illius scripta tanquam Thesaurum quovis pretio mundi inaestimabilem. Heic nunquam et nusquam parco (licet pauper sim) pecuniis, sed emo omnia, quae possum. Quae non possum emere, victo taedio manu propria scribo, ne quidquam hujusmodi sanctissimarum reliquiarum mihi depereat aliquid“ usw. Also auch gedruckte Schriften, die er nicht kaufen konnte, schrieb er sich, obschon ungern, ab, zur Ergänzung seiner Lutherbibliothek. Dieser zufällige Umstand dient mit zur

1) J. F. Hekelius, Manipulus primus epistolarum singularium 1695, S. 81 f. hat den Brief zum erstenmal aus der Handschrift veröffentlicht mit der falschen Jahreszahl 1524. Stiefels Schreibung von 4 und 8 ist auch sonst leicht zu verwechseln. Den zwingenden Nachweis, daß 1528 das richtige Jahr ist, hat schon O. Clemen in den Beitr. z. Reformationsgesch., 2. Heft (1902) S. 103 erbracht.

Erklärung des buntscheckigen Inhalts seines Kodex, bei dem gerade die regellose Auswahl der Schriften neben den Briefen auffällt. Wir erkannten übrigens, daß er gerade auch bei den Schriften aus ungedruckten Quellen schöpfen konnte. Die zahlreichsten Stücke aber sind Briefe, die er nur aus handschriftlichem Material entnahm; dabei bediente er sich, wie erkennbar, der Vermittelung Spalatins, ferner wohl auch Veit Dietrichs, der im Jahre 1528 mit ihm zusammen in Wittenberg war (vgl. z. B. Corp. Ref. I, Sp. 953 f.), vielleicht auch Rörers, in dessen Sammlung später der liber Stifelii überging. — Aus seinem zitierten Brief ist nicht deutlich zu ersehen, seit wann er sein Abschreiben begonnen hat. Jedenfalls war er damals, im Mai 1528, bei der Arbeit; möglich bleibt, daß er einige ältere Schriften schon früher seinem Sammelband einverleibt hat. Das meiste wird er seit 1528 im Hause Luthers und danach während der ersten 3½ Jahre seines Lochauer Pfarramtes eingetragen haben. Genaueres läßt sich über den terminus a quo seiner Abschreibertätigkeit nicht sagen. Auch wissen wir nicht, ob er außer Bos. q. 25[a] nicht noch andere Handschriftenbände gefüllt hat. Seine Verweisungen Bl. 61[b] auf „$\overline{33}$|“ oder Bl. 84[b] auf „$\overline{55}$|“ usw. beziehen sich wohl auf fremde Sammlungen, die er benutzt hat.

Der Wert seiner Abschriften muß von Fall zu Fall ermittelt werden. In der Weimarer Ausgabe und in der vorstehenden Untersuchung ist bei einer Reihe von Schriften die Wertbeurteilung festgestellt oder doch Material dazu dargeboten worden. Was insonderheit die Briefe angeht, so sind die Abschriften sicher zum Teil durch eine verderbte Überlieferung beeinflußt; ich nenne z. B. die Briefe vom 20. Juli und 4. August 1530 auf Bl. 66[b] bis 67[a] und 76[b]—79[a], die wir jetzt an der Hand des Enderschen Abdruckes mit den Originalen vergleichen können. Andere Abschriften schöpfen aus reineren Quellen. Erstklassigen Wert haben, wie schon angedeutet, die Abschriften der Briefe, die an Stiefel selbst gerichtet sind, die er also aus ihrem Original abschreiben konnte. Zwei Beispiele mögen es veranschaulichen, wie der bisher bekannte ungenaue Text durch den liber Stifelii berichtigt wird:

E. 5, 399 f. Nr. 1104 Brief Luthers an Stiefel vom 25. Okt. 1526. Enders ergänzt den durch Aurifaber und de Wette fortgelassenen Briefschluß aus einem Kopenhagener Manuskript, Z. 20 f.: „et quam reverentur salutes nomine meo una cum ...", dazu in der Anmerkung die sinnlose Kopenhagener Lesart „& aurum". Tatsächlich bestellt Luther Grüße an Stiefels Patronin Dorothea Jörger und schreibt laut liber Stifelii Bl. 90a: „quam et reverenter salutes nomine meo una cum filio et nuru".

E. 6, 47 f. vgl. mit Stiefels Handschrift Bl. 91, Luther an Stiefel ca. 4. Mai 1527. Ich notiere die wichtigsten Berichtigungen unter Voranstellung des Endersschen Textes. Z. 6 quando] qua (zu virtute zu beziehen); Z. 21 nomine meo, Johannili sui et Catharinae] meo nomine, johannili mei nomine et katherinae meae nomine; Z. 23 misisti] misit; Z. 24 f. daß Gott mit ihr ist] das Gott ernst jst mit yhr.

Noch ein Wort über die bisherigen Benutzer des Kodex. Buchwalds Verdienst um seine Auffindung und erste vorläufige Charakteristik sowie die bisherige Verwendung in der Weimarer Lutherausgabe seit 1893 haben wir bereits erwähnt. Enders zitiert ihn statt Bos. q. 25a als cod. Jen. b wiederholt, aber keineswegs bei allen in Betracht kommenden Briefen, auch hat er ihn nirgends selbst verglichen, sondern, wo er ihn erwähnt, stützt er sich lediglich auf de Wette. Dieser hat die beiden Jenaer Briefbände der Rörerschen Sammlung, die jetzt Bos. q. 25a und Bos. q. 25b signiert sind, in der Tat mehrfach benutzt, seltsamerweise aber die Signaturen beider vertauscht, so daß er ersteren als Jen. b, letzteren als Jen. a zitiert; in der Vorrede Bd. 1, S. XIX erwähnt er sie ungenau als „Cod. Jen. a. B. (Bos.) Handschriftl. Sammlungen von Luthers Briefen auf der Universitätsbibliothek zu Jena". Richtig macht ferner Buchwald in dieser Zeitschrift 1894, S. 390 darauf aufmerksam, daß unser Kodex bereits 1703 für die Lutherforschung wieder benutzt sei; offenbar denkt er hierbei an Buddeus, Supplementum epistolarum M. Lutheri (Halle 1703), dieser zitiert wiederholt, z. B. S. 108 f. 111. 113. 116. 122. 148 ff. 174 ff. 183. 195. 206. 216. 297 das Mscr. in Biblioth. Jenensi, das ihm laut Vorrede Bl. C 3b durch den

Jenaer Bibliothekar B. G. Struvius geliehen war. Wenn er ebendort von Joh. Aurifaber, den er wegen seiner nachlässigen Texte tadelt, aussagt, derselbe habe offenbar auch den nämlichen Jenaer Kodex benutzt, so irrt er wohl; Aurifaber scheint in den gleichartigen Teilen des Briefwechsels einer anderen handschriftlichen Überlieferung zu folgen. Anderseits tadelt Elias Frick in seiner deutschen Übersetzung von Seckendorfs Historia Lutheranismi (1714) Sp. 2732 an Buddeus' Werk: „Am allermeisten wundert mich, daß nicht einmal alle die Briefe, so in der Jenaer Bibliothek in Msc. befindlich, diesem Supplemento einverleibt seien, denn es werden im Seckendorfischen Werk etliche aus gedachter Bibliothek angeführt, die ich in dem Supplemento umsonst gesucht." Aber vermutlich hat Seckendorf mehrere Jenaer Codices benutzt, während Buddeus, soviel ich sehe, nur Bos. q. 25[a] zugänglich war. — Wenn es in unserem Kodex Bl. 397[b] unten heißt „17. Maij 1665 Nach Altenburgk abgefolget worden. Restit. 3°. Cal. Aug. 1666", so bedeutet das nicht, daß er für die Altenburger Gesamtausgabe, die ja schon 1664 fertig war, verwendet ist. Ob Sagittarius bei dieser Gelegenheit seinen schon 1663 abgeschlossenen Syllabus epistolarum etc. (vgl. Veesenmeyer, Literargesch. der Briefsammlungen Luthers 1821, S. 102 f.) ergänzt hat, wissen wir nicht. — Buddeus bemerkt einigemale, z. B. a. a. O. S. 150, daß der betreffende Brief, der im Jenaer Kodex steht, auch in der Magdeburger Sammlung vom Jahre 1549 sich finde, d. h. in den von Flacius damals herausgegebenen Aliquot epistolae D M. Lutheri quibusdam Theologis ad Augustana comitia Anno 1530 scriptae (vgl. Veesenmeyer a. a. O. S. 65. 68). Das bedeutet aber nicht, daß Flacius aus dem liber Stifelii geschöpft hat; die Texte weichen von einander ab, beide Männer haben sich auch erst im Januar 1557 kennen gelernt (vgl. Kawerau, Art Stiefel in PRE[3] 18, 28, Z. 16 ff.).

Zweifellos aber hat Rörer, der nachmalige Besitzer des liber Stifelii, ihn für seine Arbeiten an der Wittenberger und Jenaer Gesamtausgabe verwertet, wie das in der vorstehenden Übersicht mehrfach hervorgehoben ist. Die weitere Forschung wird noch genauer die zahlreichen Randbemerkungen und Korrekturen von

Rörers Hand zu berücksichtigen haben, auch seine Einschaltungen auf Bl. 5b, 10a, 14a, 75b, 76ab, 77ab, 106b, 108ab, 111a, 121a, 218b, die Abschriften und Exzerpte aus anderen Briefen oder Übersichten über andere Handschriftenbände enthalten. Manche für den Setzer schon hergerichtete Stücke, z. B. Käsers Brief an Stiefel, sind hernach doch nicht zum Druck gelangt. Jedenfalls ist der Einblick in die Werkstatt Rörers, des Mitarbeiters an den beiden ältesten Gesamtausgaben der Werke Luthers, wie sie der vorliegende Kodex gewährt, von großem Interesse. —

Es erübrigt noch, die fünf Fragen vom Abendmahl zu besprechen, die in Stiefels Abschrift überraschend am Platz des 5. Hauptstückes stehen. Daß ihr Ursprung bis ins Jahr 1523 zurückreicht, ist durch Briegers Untersuchung über die angebliche Marburger Kirchenordnung von 1527 und Luthers ersten katechetischen Unterricht vom Abendmahl (1881) (Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 4) nachgewiesen. Wie kommen sie nun hier in den Katechismus hinein, mit dem sie doch sonst nie wieder verbunden sind? Ich meine, nur durch ein Versehen Stiefels. Wir wissen, daß er sie nach einem Tafeldruck abgeschrieben hat (s. o. S. 449). Da er nun damals mehrere Plakatdrucke nach einander abschrieb, könnten diese durch Unachtsamkeit leicht in Unordnung geraten sein. Vielleicht hat er aber nur in der Formulierung des Registers sich versehen; er hätte an der betreffenden Stelle bloß 4 Tafeln zusammenfassen, die fünfte aber unter besonderem Titel notieren sollen; denn letztere bezeichnet sich ja in der Überschrift Bl. 253b gar nicht als für einen Hausvater bestimmt. Doch ist es möglich, daß er die fünf Fragen wirklich für einen Katechismusteil gehalten hat, sei es für die älteste Form des 5. Hauptstücks, sei es für ein Zwischenstück zwischen dem 4. und 5. Hauptstück, als welches später die Beichte erscheint. Dabei bleibt zweifelhaft, ob er die an anderer Stelle (Bl. 259 bis 261) geschriebenen letzten drei Katechismustafeln damals, als er die ersten Tafeln abschrieb, noch nicht zur Hand hatte oder — was mich wahrscheinlicher dünkt — ob er sie bereits hatte, aber deshalb getrennt von den anderen abschrieb, weil er Bl. 254b bis 258b schon mit anderen Abschriften gefüllt hatte (s. o. S. 587).

Jedenfalls ist der Gedanke abzuweisen, daß (wie es nach Stiefels Abschrift und Register scheinen könnte) Luther selbst in die erste Tafelausgabe des Kleinen Katechismus die älteren fünf Fragen neben dem uns bekannten 5. Hauptstück oder als vorläufigen Ersatz desselben eingeordnet haben sollte. Die verschiedenartige Auslegung des heiligen Abendmahls, nebeneinander gestellt, hätte ja nur verwirrend gewirkt. Aber auch als vorläufigen Ersatz für das etwa noch nicht entworfene 5. Hauptstück konnte Luther die fünf Fragen nicht darbieten; denn 1) hat er im Kleinen Katechismus sonst durchweg die Lehre zusammengefaßt, die er im gleichzeitig entstandenen Großen und in ihrer gemeinsamen Grundlage, den Katechismuspredigten vom Jahre 1528, vorgetragen hat; hier aber ist für die Abendsmahlslehre das nachdrückliche Betonen der Worte „für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden" charakteristisch, während das in den fünf Fragen zurücktritt. 2) Offenbar hat er von Anfang an das 4. und 5. Hauptstück gleichartig anlegen wollen mit je vier Hauptfragen; Stiefel hat das freilich verwischt, indem er das auf Bl. 259 nachgebrachte 5. Hauptstück durch seine Randzahlen in fünf Abschnitte, statt in vier, gliederte, er wollte es wohl mit den voranstehenden fünf Fragen konformieren. 3) Daß Luther das 4. und 5. Hauptstück des Kleinen Katechismus gleichzeitig entworfen und veröffentlicht hat, bezeugt auch Rörer im Brief vom 16. März 1529, wo er die tabulae de sacramentis baptismatis et corporis et sanguinis Christi ausdrücklich als recens excusae bezeichnet, was doch auf die schon vielleicht 1523, spätestens 1525 gedruckten fünf Fragen nicht paßt.

Wir haben also Stiefels Abschrift der fünf Fragen als ein versprengtes, von ihm ungeschickt eingeordnetes Stück zu beurteilen. Aber auch als solches ist es von Interesse. Vor allem ist die ausdrückliche Nennung Luthers als des Verfassers hervorzuheben; so muß es in dem vorauszusetzenden Plakatdruck gestanden haben. Also das Resultat der scharfsinnigen Untersuchung Briegers a. a. O. S. 18 f. 25 ff. 35 ff., das von der Weimarer Ausgabe 11, 77 ff. und von Cohrs in Mon. Germ. Paed. 23, 145 ff. übernommen ist, die Behauptung der Autorschaft Luthers, erscheint dadurch be-

ſtätigt. Beſonders auch die Vermutung von Cohrs a. a. O. S. 149, daß die fünf Fragen „zunächſt in der beliebten Tafelform“ ausgegangen ſein mögen, hat ſich als richtig erwieſen.

Trotz dieſer Verſtärkung der Theſe Briegers muß ich bekennen, daß ich von ihrer Richtigkeit nicht völlig überzeugt bin. Die Gründonnerstagspredigt vom Jahre 1523, die Motiv und Quelle der fünf Fragen iſt, liegt uns in zwei verſchiedenen Wittenberger Bearbeitungen vor; Brieger will dieſe a. a. O. S. 61 „höchſtwahrſcheinlich nicht ohne Luthers Beteiligung ans Licht getreten“ ſein laſſen, aber er geſteht zu, daß ſie, von anderen redigiert, eine „ziemlich freie Wiedergabe“ des urſprünglichen Wortlauts darbieten. Alſo Luthers Name auf dem Titel bedeutet in dieſem Falle nur, daß der Inhalt, nicht aber der Wortlaut der gedruckten Predigt von ihm ſtammt. Wenn das nun von der Predigt ſelbſt gilt — wie auch von anderen Predigten[1]) —, ſollte dasſelbe nicht auch von den fünf Fragen gelten dürfen, die im weſentlichen ein Auszug daraus ſind? Es war m. E. übereilt, ihre Formulierung ſicher Luther zuzuſchreiben, wie auch in der Weim. Ausg. 11, 77 geſchehen iſt. Auf ihren allgemeinen Inhalt geſehen, iſt das richtig, bezüglich ihres Wortlauts aber zweifelhaft.

Sehr beachtenswert iſt der Einwand, den Brieger a. a. O. S. 47 f. ſich ſelber macht: ſo ſehr auch jeder Satz ein Lutheriſches Gepräge trage, ſei doch der reiche Inhalt der veranlaſſenden Predigt in den fünf Fragen nicht erſchöpft. Dies Bedenken möchte ich verſtärken. Namentlich die erſte Frage und ihre Antwort ſcheint mir im Zuſammenhang des Ganzen unklar und ungeſchickt zu ſein, die Frage, ſofern ihr „Warum“ mit dem „Warum“ der

1) Ich erinnere an die Predigten über Joh. 14—16, die 1538 in Wittenberg unter Luthers Namen erſchienen ſind (Erl. Ausg. 49, 1 ff.). Kein Vorwort verrät, daß der eigentliche Bearbeiter Cruciger war, zufällig aber kennen wir Luthers Äußerung darüber: „diß ſey ſein beſtes buch, das er gemacht habe, wiewol ichs nit gemacht, ſagt er, denn D. Caſpar Creutziger hat ſein groſſen verſtand vnd hohen fleyß dran beweyſet“ (Matheſius, Luthers Leben, herausgegeben von Löſche, 2. Aufl. S. 262 f.; Kroker, Luthers Tiſchreden Nr. 421). Da hätten wir alſo einen deutlichen Fall, daß das, was gewiſſermaßen „das Machwerk eines anderen“ iſt, mit Luthers Wiſſen und Billigung unter ſeinem Namen in Wittenberg gedruckt iſt.

vierten Frage konkurriert, die Antwort, weil der Satz „Darum das ich eyn miterbe bin vnd gemeinschaft habe mit Christo, mit allen lieben Heyligen", den Sinn der Predigt nicht richtig wiedergibt. Der Gedanke des darstellenden Handelns („weil ich bin") liegt der Predigt fern, die in ihrem zweiten Teil (Weim. Ausg. 12, 485ff.) vielmehr von den zwei dem rechten Gebrauch des Sakraments folgenden Früchten handelt; die eine sei, daß es uns „macht" zu Brüdern und Miterben Christi, die andere, daß wir auch „werden" ein Kuchen mit dem Nächsten. Allein gerade die freie Verwendung des Wortlauts der Predigt soll nach Brieger S. 48f. zugunsten der Abfassung durch Luther sprechen. In diesem Falle aber wird man vielmehr darin eine Ungeschicklichkeit des Redaktors zu sehen haben. Dem Sinn Luthers würde das Bekenntnis „daß ich bin ein Miterbe Christi" usw. wohl entsprechen, aber nur als Antwort auf die andere Frage „Was bedeutet dir das Sakrament?" So gemäß seiner älteren Lehre von der „Bedeutung" des Sakraments, die er im Sermon vom Jahre 1519 (Weim. Ausg. 2, 742ff.) vorgetragen hatte.

Ferner verweise ich auf Bugenhagens Vorrede zu den fünf Fragen, abgedruckt bei Brieger S. 37, Anm. 1 und bei Cohrs S. 161; danach soll es auf die wörtliche Benutzung derselben gar nicht ankommen, die Verständigen würden überhaupt nicht befragt, die anderen aber nicht allezeit auf die hier geschriebene Weise, sondern auch anders. Wenn die Formulierung von Luther selbst stammte, würde wohl Bugenhagen aus Respekt vor ihm mehr auf ihre genaue Verwendung gedrungen haben, wie er z. B. in seiner Vorrede zur dänischen Übersetzung des Kleinen Katechismus vom Jahre 1538 (ARG. II, 3, S. 248) schreibt: „hic catechismus in Ecclesiis vestris maneat integer neque permittatis cuiquam temere vel addere huic vel demere". Das geflissentliche Betonen aber in der Vorrede zu jenen Fragstücken, von Wort zu Wort werde von niemand solche Rede gefordert, legt vielmehr die Vermutung nahe, daß sie von Bugenhagen selbst oder von einem seiner Mitarbeiter auf Grund der Gründonnerstagspredigt Luthers formuliert worden seien. Sollte man nicht

gerade Bugenhagen [1]), dem Wittenberger Stadtpfarrer, dies zutrauen dürfen, zumal ja auch von ihm wahrscheinlich das wichtige Büchlein für die Laien und Kinder aus derselben Zeit (vgl. Cohrs in MGP. 20, 169ff.) stammt, das, auf Luthers Anregungen und Vorarbeiten fußend, ein vorläufiger Ersatz für den zu erwartenden Katechismus sein sollte?

Brieger freilich, der anfangs zwischen Luther und Bugenhagen als Verfasser der fünf Fragen geschwankt hatte, entscheidet sich bestimmt gegen letzteren, weil in einigen Drucken nur die Vorrede zu den anonymen Fragstücken als von Bugenhagen herrührend bezeichnet sei (a. a. O. S. 36. 38). Das schließt doch aber nicht aus, daß er an dem inhaltlich Lutherischen Sakramentsunterricht formell gestaltend mit beteiligt war, indem er die Gedanken der Predigt Luthers exzerpierte, gliederte und katechetisch gestaltete. Das Verschweigen des Namens des Verfassers erscheint unter dieser Voraussetzung gerade als das Sachgemäße.

Für Luthers Autorschaft soll nach Brieger S. 46 folgendes entscheidend sein: „Sollte Melchior Lotther (der vorausgesetzte Wittenberger Drucker) es gewagt haben, einer unter Luthers Namen ausgegangenen Predigt von hervorragender praktischer Bedeutung das Machwerk eines anderen Autors hinzuzufügen ohne jede Andeutung davon, daß dieses Schlußstück nicht von Luther sei? Ich kenne von einem derartigen Verfahren eines Wittenberger Druckers kein Beispiel — und doch würde derjenige, welcher Luthers Autorschaft an den fünf Fragen zu erschüttern gedächte, Belege für ein solches Verfahren beibringen müssen." Es ist zu erwidern: Erstens, ähnliches kommt doch vor. Ich verweise auf den 127. Psalm, ausgelegt an die Christen zu Riga in Liefland vom Jahre 1524 und 1534; die spätere Ausgabe, von Georg Rhau in Wittenberg mehrfach gedruckt, hat im Anhang das Lied „Vergebens ist all Müh und Kost" ohne Nennung eines Verfassers. In der Tat hat man daraus, daß dies Lied einem unter Luthers

1) Bugenhagen, als Redaktor gedacht, hätte dann sogleich von Anfang an seine Vorrede dazu geschrieben, deren Eingang „Wer das Sacrament .... empfahen wil, der sol ... antwordt zu geben" den Titel für die Einzeldrucke abgab.

Namen in Wittenberg ausgegebenen Druck beigefügt iſt, ſchließen wollen, es müſſe auch von ihm gemacht ſein. Aber der Schluß iſt falſch, das Lied ſtammt nachweislich von Lazarus Spengler. Man vergleiche das Nähere in der Weim. Ausg. 15, 350 ff. und Zeitſchr. f. Kirchengeſch. 17, 403 f. Zweitens, auch falls Melchior Lotther die anonymen Fragſtücke dadurch, daß er ſie im Anhang einer Predigt Luthers abdruckte, für deſſen Eigentum erklären wollte, brauchte er ſie damit noch nicht als verba ipsissima Luthers beurteilt oder beglaubigt zu haben, da ja dies nicht einmal auf die vorgedruckte Predigt zutrifft (vgl. das oben S. 604 Bemerkte).

Was den Text des von Stiefel abgeſchriebenen Plakatdruckes betrifft, ſo ſtimmt er im ganzen zu der Wittenberger Überlieferung vom Jahre 1525 und zeigt die dem Abſchreiber geläufigen Sprachformen [1]).

---

1) Unter Zugrundelegung des Cohrsſchen Abdruckes notiere ich die wichtigſten Abweichungen Stiefels, von den rein formellen abſehend. S. 161, Z. 1/2: „den leyb vnd das blut Chriſti“ fehlt; Z. 3: geben.] geben. Mar: Luth:; S. 162, Z. 1: ichs] ich das; Z. 5/6: „welcher der Herr Chriſtus gebraucht hat“ fehlt; Z. 7: eſſets; Z. 13: doch] nit; Z. 16: got] Got hat; Z. 19: deſz ſacraments; Z. 19: wils] will es; Z. 21: zuſagüg; Z. 22: AMEN] Joh. am .5. ſpricht Chr9 Mein vatter wirckt biſzhär vnd ich auch. — Unter den von Cohrs notierten Lesarten der Drucke B C D G findet ſich bei Stiefel nur eine übereinſtimmende (S. 162, 16). — Schließlich mache ich noch auf einen von Brieger und Cohrs nicht erwähnten Wittenberger Druck aufmerkſam, in dem ſich derſelbe Zuſatz zur 4. Frage findet, den bereits Cohrs a. a. O. S. 162 nach G abgedruckt hat; er ſteht in der Sammelſchrift:

„Ein ſchö- ‖ ner Sermon, ‖ von dem Wort, Zei- ‖ chen vnd Sa- ‖ crament. ‖ Nico. Amsdorff ‖ Wittemberg. ‖ M. D. XXXV. ‖“ Mit Titelbordüre. 32 Bl. in 8°. Letzte Seite leer. Am Ende: „Gedruckt zu Wittem- ‖ berg durch Georgen ‖ Rhaw. ‖“ Auf Amsdorfs Sermon folgt Bl. B 7ᵃ: Tröſtung jnn tods nöten, des mehrern teils aus Thome Venatorij Büchlin, durch Georgium Spalatinum gezogen“, dann Bl. C 2ᵇ: Eine kurtze tröſtung, wo es mit dem ſterben vberhand nimpt, durch Georgium Spalatinum zuhauffen gebracht; danach C 4ᵃ: Etliche kurtze tröſtung jnn verfolgung, von wegen Gottes worts; darauf C 6ᵃ: Zehen nützliche fragen, von dem hochwirdigen Sacrament des Altars, aus D. Mart. Luth. Cathechiſmus gezogen; ferner D 2ᵇ: Tröſtliche vnterweiſunge, das man ſich nicht greme vmb die gleubigen die verſtorben ſind, aus den worten Pauli .j. Theſſa. iiij. Durch Magiſtrum Paulum vom

Zusammenfassend urteile ich: daß die fünf Fragen mit Luthers Wissen in Wittenberg seit 1523 oder 1525 in einer Art von öffentlichem Gebrauch waren als Anleitung zu jenem Abendmahlsverhör, das durch seine Formula Missae und Gründonnerstagspredigt vom Jahre 1523 angebahnt war, ist durch Brieger vortrefflich nachgewiesen worden. Daß aber ihr Wortlaut von Luther herstamme, ist nicht sicher; selbst das in Stiefels Abschrift aufgefundene direkte Zeugnis für seine Autorschaft soll vielleicht, ähnlich wie bei manchen unter seinem Namen veröffentlichten Predigten, nur den Gedankeninhalt ihm zueignen. Auch die anderen mit Bezug auf die anonymen Drucke beigebrachten Gründe sind nicht einwandfrei. Möglich bleibt, daß Bugenhagen oder ein anderer der Redaktor war.

Rode, prediger zu Stettin jnn Pommern; dann D 5a: Wer das Sacrament des Altars, den leib vnd das blut Christi, nemen oder empfahen wil, der sol auff diese Fünff Fragen wissen antwort zu geben; endlich D 6b—D 8a Dieselben 3 Stücke (Dis sind die wort vnd Einsetzung ..... Dis ist der. segen ..... Psalm .xxxij. Wol dem menschen ....), die sich bereits in der Wittenberger Ausgabe vom Jahre 1525 im Zusammenhang mit den fünf Fragen finden (abgedruckt in Weim. Ausg. 11, 79 und bei Cohrs S. 154).

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Nochmals das Verbot des Eides in der Bergpredigt.

Von

Lic. theol. **Ernst Rietschel**, Pfarrer in Sachsendorf i. S.

Mein Aufsatz im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 393 ff. hat von Prof. Dr. Procksch in einem besonderen Artikel des „Thüringer Kirchlichen Jahrbuchs“ [1]) eine eingehende Beurteilung gefunden. Procksch ist mit mir darin einig, daß die bisherigen Auslegungen des Herrnwortes vom Eid ungenügend seien. Aber er meint auch die von mir vorgetragene ablehnen zu müssen, und gibt an ihrer Stelle eine durchaus neue, eigenartige Erklärung. Obwohl dieselbe mich nicht überzeugt hat, scheint sie mir doch manche richtige Momente zu enthalten und ernstliche Beachtung zu verdienen. Es ist deshalb wohl gerechtfertigt, wenn ich im folgenden meinen früheren Aufsatz durch eine Auseinandersetzung mit meinem Kritiker ergänze.

Drei Gründe sind es, die gegen meine Auffassung als entscheidend vorgebracht werden.

1) Zuerst ist nach Procksch das absolute Eidverbot Jesu (μὴ ὀμόσαι ὅλως) zu stark, als daß es nur für promissorische Eide gelten könne. Man müsse das ὅλως beseitigen, um dies glaubhaft

1) Zwei exegetische Beiträge zur Bergpredigt: b) Das Eidesverbot Jesu Christi. „Thüringer Kirchliches Jahrbuch“, 1907, S. 15 ff.

zu finden. Da nun die Konjektur von Merx [1]) nach dem Syrus Sinaiticus, die ἡμᾶς oder αὐτοὺς für ὅλως einſetzt, nicht haltbar ſei, ſo könne das Verbot Jeſu ſich nur auf alle Eide ohne Ausnahme, die aſſertoriſchen eingeſchloſſen, beziehen.

Ich leugne nun keineswegs, daß es ſich hier im Sinne Jeſu zweifellos um ein abſolutes Eidverbot handelt, wie ich das auch früher (a. a. O. S. 395) anerkannt habe. Das würde m. E. ſelbſt dann beſtehen bleiben, wenn (was ich freilich nicht glaube) die Konjektur von Merx richtig wäre. Aber mehr, als daß das Eidverbot ſubjektiv, d. h. im Sinne Jeſu abſolut iſt, kann ſelbſtverſtändlich aus den von ihm gebrauchten Ausdrücken, und mögen ſie noch ſo ſtark und beſtimmt lauten, nicht geſchloſſen werden. Ob es auch objektiv, d. h. für einen anderen, ſpeziell unſeren Standpunkt der Betrachtung abſolut iſt, iſt damit noch nicht entſchieden. Das hängt davon ab, ob der Begriff des Eides, den Jeſus damals im Sinne gehabt hat, ſich deckt mit dem, der für uns gegenwärtig maßgebend iſt. Aber eben dies beſtreite ich. Ich behaupte und glaube es zum mindeſten ſehr wahrſcheinlich gemacht zu haben, daß Jeſus damals, genau wie das deutlich Matth. 23, 16 ff. der Fall iſt, veranlaßt durch den oft mit Unwillen bemerkten Mißbrauch in ſeiner Umgebung, nur diejenige Form des Eides im Sinne gehabt hat, die damals faſt durchweg im gewöhnlichen Leben gebraucht wurde, d. h. eben den promiſſoriſchen Eid. Auch hier hat Jeſus m. E., wie anderswo, nicht in begrifflicher Vollſtändigkeit, ſondern mit Bezugnahme auf die ihm entgegentretenden konkreten Verhältniſſe geredet. Das aber, was ich mit Berufung auf das Urteil eines Kenners der antiken Literatur und auf Grund von Zeugniſſen aus dem Alten und Neuen Teſtament für die damalige Auffaſſung des im gewöhnlichen Leben geſchworenen Eides als eines weſentlich promiſſoriſchen ausgeführt habe, hat Prockſch nicht berückſichtigt und darum auch nicht widerlegt. Wertvoll iſt mir übrigens ſeine Zuſtimmung zu meinem Hinweis darauf, daß das ganze altteſtamentliche Zitat V. 33, ſo wie es Jeſus anführt, ausſchließlich von promiſſoriſchen Eiden handelt.

1) Die vier kanoniſchen Evangelien II, 1, S. 100 f.

2) Nach Procksch ist ferner meine Behauptung unrichtig, daß das Schwören beim Himmel und bei der Erde, bei Jerusalem und bei dem eigenen Haupte deshalb von Jesu verboten sei, weil alle diese Dinge nicht in der Macht des Menschen seien und man um so weniger sein eigenes künftiges Tun in der Gewalt habe. Aber einen Gegenbeweis unternimmt er nicht, sondern bringt lediglich eine andere Deutung vor, die ihm plausibler erscheint. Danach sind Himmel, Erde, Jerusalem nur Euphemismen für Gott, so daß auch die bei diesen Dingen geschworenen Eide letztlich Eide bei Gott und als solche schlechthin verboten sind; das eigene Haupt aber kommt in Betracht nicht als Bürge für die Wahrheit, sondern als Objekt einer Verwünschung, die wiederum deshalb verboten ist, weil man bei solcher Verwünschung letztlich Gott anruft und bei ihm schwört. Was aber der Grund für Jesus ist, alle bei Gott geschworenen Eide zu verwerfen, das erwähnt Procksch an dieser Stelle nur ganz kurz, um es erst später weiter auszuführen: es ist der Charakter des Fluches, den nach seiner Meinung jeder Eid im Alten Testament und im Zeitalter Jesu an sich trägt.

Gegen diese Erklärung spricht aber nun von vornherein, daß bei ihr der soeben angeführte sittliche Grund des Eidverbotes in Jesu Worten gar nicht geltend gemacht, sondern höchstens flüchtig angedeutet wird. Jesus sagt nach Procksch in den mit „denn" beginnenden Sätzen, die er den einzelnen Teilen seines Eidverbotes hinzufügt (V. 34—37), dem Sinne nach: „Ihr dürft bei all diesen Dingen nicht schwören, denn ihr schwört dann letztlich doch immer bei Gott." Warum man nun aber bei Gott nicht schwören solle, das sagt er eben nicht. Und darauf wäre doch eigentlich alles angekommen für die Jünger, die es gewohnt waren, den Schwur bei Gott als etwas durchaus Berechtigtes, ja als etwas Heiliges anzusehen. Wie anders ist es dagegen bei der von mir gegebenen Erklärung, bei der sich der sittliche Grund des Eidverbotes unmittelbar als negative Ergänzung zu den mit „denn" beginnenden Sätzen ergibt!

Richtig ist freilich wohl die Bemerkung, daß Himmel, Erde und Jerusalem als Euphemismen für Gott anzusehen sind, die

den ſo geſchworenen Eid als geringer und für den Fall des Falſchſchwörens weniger verhängnisvoll hinſtellen ſollen (vgl. Matth. 23, 16 ff.). Nur ſind damit dieſe Euphemismen noch nicht genügend erklärt. Die Frage iſt, was die genannten Dinge für den Eid im Sinne des Schwörenden zu bedeuten haben. Und die Antwort darauf wird doch wohl lauten müſſen: ſie ſollen als Bürgen des Beſchworenen gelten. Aber iſt's da nicht das Nächſtliegende, auch das eigene Haupt, bei dem man ſchwört, in dieſem Sinne zu deuten? Oder wird etwa Prockſch den Worten Jeſu beſſer gerecht, wenn er behauptet, der Hinweis auf das ſchwarze und weiße Haar zeige deutlich, daß das Haupt als Objekt einer Verwünſchung in Betracht komme, etwa ſo, daß der Schwörende ſage: „Mein weißes Haar ſoll ſchwarz oder mein ſchwarzes Haar weiß werden, wenn das und das nicht geſchieht!" Ja, wenn die von Jeſus angeführte Schwurformel ſelbſt ſo lautete! Aber in derſelben iſt doch vom weißen und ſchwarzen Haar nicht im geringſten die Rede. Hier ſcheint mir eben in ſcharfſinniger Weiſe in den Zuſammenhang etwas hineinexegeſiert zu ſein, was nicht darin ſteht. Und ſolcher Scharfſinn iſt durchaus unangebracht, wo ſich die betreffende Stelle doch ſo überaus einfach und ungezwungen erklären läßt in der Weiſe, wie es in meinem Aufſatze S. 410 f. mit Berufung auf Bengels Gnomon geſchehen iſt.

3) Prockſch wendet ſich endlich auch gegen meine ſcharfe Unterſcheidung von aſſertoriſchen und promiſſoriſchen Eiden. Nicht nur ſei die Grenze zwiſchen den beiden Formen des Eides fließend, ſondern ſie ſeien auch als ſittlich durchaus gleichwertig zu betrachten. Denn beide könnten zwar ſtets wahrhaftig ſein, d. h. der Wahrheitsliebe und Wahrheitserkenntnis des Schwörenden entſprechen, aber für die abſolute Wirklichkeit des Beſchworenen könnten ſie wegen der menſchlichen Irrtumsfähigkeit niemals bürgen. Es ſei alſo an innerem Wert der aſſertoriſche Eid nicht höher ſtehend als der promiſſoriſche.

Was die Grenze zwiſchen beiden Formen des Eides betrifft, ſo glaube ich dieſelbe ſcharf genug gezogen zu haben, ſo daß ich hier nur auf das ſchon Ausgeführte zurückzuverweiſen

brauche [1]). Wichtiger ist die andere Frage, ob wirklich eine verschiedene Beurteilung des sittlichen Wortes unzulässig ist. Da scheint mir nun aber die Gegenüberstellung von Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit in den an sich klaren Sachverhalt Verwirrung zu bringen. Es ist gar nicht so, daß alle Eide zwar stets wahrhaftig sein, aber niemals für die Wirklichkeit des Beschworenen bürgen könnten. Vielmehr muß bei jedem Eide alles beides der Fall sein, wenn auch letzteres nur bis zu einem gewissen Grade. Die Wirklichkeit der Dinge an sich, gleichviel ob sie der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft angehören, kann ich freilich niemals eidlich verbürgen, weil ich dazu viel zu sehr dem Irrtum und der Täuschung ausgesetzt bin. Aber die Wirklichkeit meiner Auffassung von den Dingen kann und muß ich in jedem Eide verbürgen. Und hiermit ist die Grenze des sittlich Berechtigten klar bestimmt. Handelt es sich um Dinge der Vergangenheit und Gegenwart, so habe ich durch den Eid die Wirklichkeit meiner auf sie bezüglichen Erinnerung und Meinung zu verbürgen, aber nichts weiter. Handelt es sich um Dinge der Zukunft, so habe ich durch den Eid die Wirklichkeit des auf sie bezüglichen ernstlichen Vorsatzes zu verbürgen, aber wiederum nichts weiter. In beiden Fällen aber handelt es sich dann um die Verbürgung einer gegenwärtigen Wirklichkeit, also um einen assertorischen Eid. Und so ergibt sich aus dieser von meinem Kritiker nahegelegten Betrachtungsweise wiederum, daß der weitergehende promissorische Eid, der auch die zukünftige Wirklichkeit verbürgen will, sittlich verwerflich ist.

---

1) Prockſch wendet S. 17 gegen mich ein: „Der beeidigte Willensentſchluß hat doch nur Wert, wenn der Wille in Zukunft mit ſich identiſch bleibt, und wird nur ſo aufgefaßt. Wenn ich ſchwöre, daß ich dem Kaiſer heute Treue halten will, ſo kann das nicht heißen, daß ich morgen etwas anderes will. Dieſe Vereidigung des Willens iſt demnach aſſertoriſch und promiſſoriſch zugleich.“ Prockſch verkennt, daß es etwas Verſchiedenes iſt, ob ein Eid nur in Beziehung zu etwas Zukünftigem ſteht oder dies Zukünftige eidlich feſtlegt. Der von ihm angeführte Eid enthält zwar eine ſtarke, wenn auch nicht abſolute Bürgſchaft für die Zukunft, iſt aber, ſtreng genommen, doch nur aſſertoriſcher Art.

Es gilt nun noch die poſitive Erklärung des Eidverbotes Jeſu, die von Procksch (S. 18 ff.) verſucht wird, zu beurteilen. Sie iſt vor allem deshalb beachtenswert, weil ſie von einer durchaus richtigen Beobachtung ausgeht, der Beobachtung nämlich, daß der altteſtamentliche Eid den Charakter eines Fluches an ſich trägt. Das iſt (abgeſehen von gewiſſen gleich zu berührenden Ausnahmen) zweifellos der Fall. Wenn bei Jahve [1]) geſchworen wird, ſo wird derſelbe als Rächer des Eidbruches hingeſtellt. Aber hat nun Procksch recht, wenn er meint, dadurch ſei der andere Gedanke einfach ausgeſchloſſen, daß Jahve als der ſicherſte und gewiſſeſte Bürge für die Erfüllung des Eides hingeſtellt wird? Doch ſchwerlich. Vielmehr ſcheinen mir beide Gedanken zuſammen zu gehören: Als Rächer des Eidbruches bürgt Jahve für die Wahrheit des Beſchworenen. Der Fluchcharakter des Eides bleibt alſo völlig beſtehen, aber er wird der anderen Bedeutung des Eides als Anrufung eines Bürgen untergeordnet. Ja das exſekrative Moment im Eide kann ſtark zurücktreten und ſelbſt ganz fehlen. So iſt in den von Jeſus getadelten Eiden beim Himmel, bei der Erde und bei Jeruſalem der Gedanke doch kaum maßgebend, daß dieſe Dinge den Eidbruch ſtrafen. Und vor allem hat der Gedanke an ſolche Strafe ganz auszuſcheiden bei einer im Alten Teſtament außerordentlich häufig vorkommenden Art des Eides, dem Eide Jahves bei ſich ſelbſt. Procksch empfindet auch dieſe Schwierigkeit für ſeine Erklärung, doch hilft er ſich mit der Bemerkung, daß hier der Schwörende identiſch ſei mit dem rächenden Gotte, und daß der ganze Schwur überhaupt ein ſtarker Anthropomorphismus ſei. Aber er wird ſich kaum verhehlen können, daß die letztere Bemerkung die Schwierigkeit nicht hebt, und er wird erſt recht nicht ernſtlich denken, die Formel beim Schwur Jahves: „So wahr ich lebe“ ſolle bedeuten, daß Jahve den Eidbruch an ſich ſelbſt rächen wolle [2]). Hier iſt es m. E. doch ganz

1) Statt Jahve tritt gelegentlich auch die angeredete Perſon ein, die zumeiſt als Stellvertreter Jahves erſcheint. Der Hinweis auf die eigene Perſon, bzw. das eigene Haupt, liegt in derſelben Richtung, kommt aber ganz naturgemäß erſt in ſpäterer Zeit auf.

2) Bei der Beſprechung der im Neuen Teſtament erwähnten Eide Gottes

deutlich, daß der Gedanke der Bürgschaft im Vordergrunde steht. Jahve bürgt nach alttestamentlicher Anschauung für die Wirklichkeit des Beschworenen, und zwar, wenn er selbst schwört, mit seiner Macht, die seinen Willen sicher zur Ausführung bringt, wenn andere schwören, zugleich mit seiner strafenden Heiligkeit, die sich die Ausführung des Beschworenen erzwingt.

Ist demnach diese Auffassung von dem Fluchcharakter des alttestamentlichen Eides trotz ihres richtigen Kernes bei Procksch einseitig gewertet, so ist es m. E. ebenso einseitig, wenn er die Anschauung Jesu dazu in einen scharfen Gegensatz bringt. Nach ihm ist nämlich jener Fluchcharakter der Grund für Jesu Eidverbot. Alle Eidschwüre, so führt er aus, die Gottes Rache anrufen, sind entsprungen aus einer niedrigen, heidnischen Auffassung der Religion. Den Jüngern Jesu als den erlösten Kindern des himmlischen Vaters ist ein solches Verhalten beim Eide sittlich unmöglich. Und eben deshalb hat nun Jesus jeden Eid absolut verboten.

Aber ist es denn wirklich so, daß der Fluchcharakter des Eides für den Standpunkt der Jünger Jesu als etwas Heidnisches und Verwerfliches erscheinen muß? Unter dem Aussprechen des Fluches ist doch hier zu verstehen die Anrufung Gottes als dessen, der den Meineid straft: soll es wirklich im Sinne Jesu unmöglich sein, auf die Strafe Gottes Bezug zu nehmen, etwa in der im Alten Testamente gebräuchlichen Form: „So wahr der den Meineid strafende Gott lebt?" Ja auch das direkte Erbitten dieser Strafe in der Form des Gebetswunsches — und das ist nach Kittel[1]) die höhere im Alten Testamente mehrfach erreichte Stufe in der Auffassung des Fluches — vermag ich nicht als

---

(S. 22) sagt Procksch mit Recht: „Ein Fluch fällt hier wegen des schwörenden Subjektes außer Spiel."

1) Art. „Segen und Fluch" in der „Realenzyklopädie", 3. Aufl., Bd. 18, S. 150 ff. Die niedere Auffassung, wonach der Fluch als unmittelbar wirkende und auch die Gottheit zwingende Zauberformel gedacht wird, ist allerdings heidnisch. Aber da sie schon im Alten Testament durch die höhere Anschauung mehrfach überwunden ist (vgl. Kittel S. 152 f.), so kommt sie für den Gegensatz zwischen Altem und Neuem Testament nicht mehr in Betracht.

unchriſtlich zu beurteilen; handelt es ſich doch hier nicht um eine ſittlich minderwertige Rache Gottes, ſondern um ſeine Strafe, deren ſittliche Bedeutung dem Bittenden feſtſteht. Selbſt das Gebot Jeſu, das Fluchen der Feinde mit Segnen zu vergelten (Matth. 5, 44; Luk. 6, 28), und das entſprechende Verbot des Paulus, zu fluchen (Röm. 12, 14), ſchließen nicht aus, daß ſich bei Jeſus verfluchende Worte (Matth. 25, 41; Mark. 11, 14. 21 [1]) und bei Paulus Androhungen des göttlichen Fluches gegen Mitmenſchen (1 Kor. 16, 22; Gal. 1, 8) finden. Das ſollte uns doch eine Mahnung ſein, nicht zu tun, als ſei das exſekrative Moment für das Chriſtentum ganz hinfällig geworden. Es iſt dasſelbe nicht heidniſch, ſondern iſt einfach bedingt durch die ſittliche Weltordnung, auf der auch das Chriſtentum ruht. Es darf deshalb auch für die Jünger Jeſu nicht ganz fehlen, ſo wahr ihr Gott nicht nur der gütige Vater im Himmel, ſondern auch der Herr iſt, der Leib und Seele verderben kann in die Hölle (Matth. 10, 28). Wenn Paulus 2 Kor. 1, 23 ſagt: „ἐγὼ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ψυχήν μου“, ſo iſt auch dies Moment aus ſeinen Worten unmöglich wegzudeuten. Und wenn wir uns im Eid vor Gottes Angeſicht ſtellen, dann dürfen wir nicht nur, ſondern ſollen auch uns deſſen bewußt ſein, daß er der heilige, die Lüge ſtrafende Gott iſt, und ſollen das tun, nicht nur indem wir paſſiv uns unter dieſe Tatſache fügen, ſondern aktiv und mit freiwilliger Anerkennung [2]). Dabei iſt freilich unbeſtreitbar, daß ein im Tone unehrerbietiges Provozieren der göttlichen Strafe, womöglich einer ganz beſtimmt bezeichneten Strafe, bis dahin, daß man die eigene Seligkeit willkürlich zum Pfande einſetzt, ſcharf abzuweiſen iſt. Es iſt auch nicht zu leugnen, daß im Alten Teſtament dieſe Grenze manchmal überſchritten erſcheint. Aber ſo iſt es doch keineswegs, daß alle altteſtamentlichen Eide unter dieſes

1) Vgl. auch viele ſeiner Weherufe und ſeiner Androhungen der göttlichen Strafe.

2) Zu dem hier Geſagten ſei auf die vortrefflichen längeren Ausführungen bei Bauer, Der Eid, S. 15 ff. verwieſen, woſelbſt neben dem Recht des exſekrativen Moments im neuteſtamentlichen Eidbegriff auch ſeine Schranken aufgezeigt ſind.

Verdikt fallen müßten, und der gelegentliche Mißbrauch ſchließt den rechten Gebrauch nicht aus.

So iſt es denn unmöglich, in der Weiſe, wie Prockſch es unternimmt, einen Gegenſatz zwiſchen altteſtamentlicher und neuteſtamentlicher Auffaſſung vom Eid zu konſtruieren, geſchweige denn, daß aus dieſem Gegenſatz das abſolute Eidverbot Jeſu zu erklären iſt. Unhaltbar iſt aber auch die Behauptung (S. 20), daß im Neuen Teſtamente an Stelle des Eides, in dem ein Fluch ſtecke, das einfache Zeugnis vor Gottes Angeſicht und die Anrufung des göttlichen Zeugniſſes trete [1]). Eid und Zeugnis widerſprechen ſich gar nicht. Jeder Eid iſt ein Zeugnis vor Gott und eine Anrufung Gottes zum Zeugen der Wahrheit wie zum Richter der Unwahrheit, und das gilt ebenſowohl von dem Gebiete des Alten wie dem des Neuen Teſtamentes. Daß vorhin, bei der Beſprechung des altteſtamentlichen Eides mehr von der Bürgſchaft als von der Zeugenſchaft Gottes geredet war, iſt in der Natur der Sache begründet, weil eben auf altteſtamentlichem Boden der Eid den Charakter des vorwiegend promiſſoriſchen, auf neuteſtamentlichem Boden des aſſertoriſchen Eides an ſich trägt [2]). Sachlich gehört beides doch zuſammen: der angerufene Gott *bürgt* auch beim Ausſageeid für die Wahrheit des Beſchworenen als der allwiſſende *Zeuge* und der heilige *Schirmherr* der Wahrheit.

Und das praktiſche Ergebnis von Prockſchs Erklärung des neuteſtamentlichen Eidverbotes? Es iſt in dem Satze enthalten (S. 20): „Wir ſollten darauf dringen, daß der Begriff Eid oder Schwur erſetzt wird durch den des Zeugniſſes vor Gott, um Mißverſtändniſſe zu vermeiden.“ Das kommt darauf hinaus, daß, abgeſehen von der Tilgung jedes exſekrativen Momentes in den Eidesformeln, die bisherige Eidespraxis beizuhalten iſt, nur mit der Betonung, daß es ſich in Wahrheit hier gar nicht mehr um „Eid“

1) *Prockſch* ſpricht zunächſt nur von dem Zeugnis vor Gott, aber ſagt bald darauf (S. 22): „Gottes Zeugnis darf jeder Chriſt für ſeine Wahrhaftigkeit anrufen und ſoll es.“ Auch die Stellen Joh. 5, 32 und 8, 18, auf die er ſich beruft, enthalten dies zweifache Zeugnis.

2) Gegen *Prockſch* halte ich daran feſt, daß 1 Tim. 6, 13 und 2 Tim. 4, 1 aſſertoriſche Eide ſind.

und „Schwur“ handele. Ich meine im Gegenteil, daß es trotz des Eidverbotes der Bergpredigt nicht im Sinne Jeſu iſt, den Begriff des Eides aus dem Leben der Gegenwart zu eliminieren. Der promiſſoriſche Eid im ſtrengen Sinne freilich ſoll wie jede Rede, die vermeſſen über die Zukunft verfügt (vgl. Jak. 4, 13 ff.), für den Chriſten hinfallen. Aber im übrigen ſoll auch für den Chriſten der Eid da, wo die öffentliche Ordnung oder die chriſtliche Liebe ihn fordern, in Geltung bleiben, ja es ſoll für ihn mehr und mehr dahin kommen, daß ihm jedes Wort, das er ſpricht mit dem Bewußtſein, vor Gottes Angeſicht zu ſtehen, den Charakter des Eides erhält.

Rezenſionen.

1.

Greßmann, Hugo, Lic. Dr., **Der Urſprung der israelitiſch-jüdiſchen Eſchatologie.** Göttingen, 1905. VIII, 378 S. gr. 8. ℳ 10.

[Auch unter dem Titel: „Forſchungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Teſtaments", herausgegeben von W. Bouſſet und H. Gunkel. Heft 6.]

In vorſtehendem Buche ſind Meinungen ausgeſprochen die demjenigen entgegenkommen, was heutzutage in der Luft liegt, tatſächlich aber eine Verkennung des Weſens der Prophetie bedeuten. Davon zeugt ſchon der Titel: „Urſprung der Eſchatologie." Wir glauben uns nach ihm hinabverſetzt in die Zeiten etwa des Buches Henoch oder vielleicht des Daniel. Wenn wir nun neben Eſchatologie das Beiwort „israelitiſch" leſen, ſo erkennen wir, daß das ein Irrtum war. Denn durch dieſes Prädikat werden wir wieder hineinverſetzt in die voreziliſche Zeit, wo wir gar keine Eſchatologie vermuteten. Wir haben uns geirrt, wir haben die alten Propheten total mißverſtanden. Schon die voreziliſche Prophetie gibt uns Kunde von einer, für unſere Augen ſonſt verborgenen, aber tiefen und mächtigen Strömung des israelitiſchen Volkslebens, einer Strömung, die von unterirdiſchen Quellen geſpeiſt, das israelitiſche Volk jahrhundertelang erquickt hat, bis ſie von den prophetiſchen Geiſtern in feſte Kanäle gefaßt und ſo der breiten Maſſe des Volkes dauernd zugänglich gemacht wurde. Zum größten Teil ſind ihre Waſſer mythologiſchen Charakters, ſei es, daß ſie Jahwe als den Führer unheimlicher Gewalten, verderbenbringender Mächte darſtellen, ſei es, daß ſie das künftige Heil Israels als eine Vermählung zwiſchen Himmel und Erde feiern. Statt des hellen Lichtes, in welchem bisher die prophetiſchen Vorherſagungen ſtanden, verbreitet ſich nun wieder ein magiſches

Clair-obscur über sie; so erscheinen sie dem modernen Bewußtsein in dem ihrer hohen Aufgabe würdigen Licht. Greßmann ist bemüht gewesen, die Schriften der vorexilischen Propheten nach Spuren solcher älteren Eschatologie zu durchforschen. Da erscheint Jahve als Gebieter eines Geisterheers, das alle seine Schrecken über die Welt zu bringen sich anschickt, aber auch als Vater und Schirmer eines Weltkönigs, von göttlicher Mutter geboren, dem sich die stammende Welt ehrfürchtig beugt, ernährt mit Götterspeise (Milch und Honig), irdischen Daseinsbedingungen entrückt. Es ist klar, daß man hiernach eigentlich nicht mehr von Differenzen zwischen älterer und jüngerer Prophetie sprechen dürfte; die Lage des Propheten ist vielmehr nach Greßmanns Auffassung vor und nach dem Exil ungefähr dieselbe gewesen. Vor ihm lag eine Eschatologie zur Wahl, aus schwarzen und aus weißen Losen bestehend; je nachdem die Zeitumstände es ihm nahelegten, wählte er das Gericht oder das Heil, das wird vor und nach dem Exil der Hintergrund der Zukunftsschilderungen gewesen sein.

Wir haben uns also bisher über die ältere Prophetie ganz falschen Vorstellungen hingegeben. Entsprechend dem enthusiastischen Charakter der hoch erregten älteren Prophetie glaubten wir in der vorexilischen Prophetie hauptsächlich zwei Momente hervor heben zu sollen:

1. das Reckenhafte, Heldenhafte jener Periode;
2. die Schnelligkeit der durchaus für den Augenblick notwendigen prophetischen Entscheidungen.

Die Propheten hatten vor dem Exil für einen lebendigen Staat zu sorgen, ihn mit ihren Ratschlägen in seinen politischen Ereignissen zu unterstützen. Der kleine Staat vor dem Exil bedurfte rascher Entscheidungen. Hier hat der Prophet im Getriebe der Meinungen und Parteiungen zu stehen. Er soll dem Volke eilend Rat geben, was es zu tun hat. Er muß genau wissen was er will, was er seinen Zeitgenossen als Gottes Befehl bringt. Keine Buchweisheit erfordert die Sachlage, sondern praktische Klarheit, festes Eingreifen in den Lauf der Dinge und Führung des Volkes oder wenigstens der dem Propheten nahestehenden Personen, so daß etwas erreicht wird. Denn an dem, was der Prophet erreicht, hängt der ganze Erfolg seiner Tätigkeit. Er kann alles verlieren, wenn er zu spät kommt oder das rechte Wort nicht findet. Solche einschneidenden Situationen finden wir mehrere in der Geschichte der vorexilischen Prophetie: man denke nur an Jesaia und Ahas (Jes. 7), wo alles im Augenblick auf des Messers Schneide steht, oder an Jesaia und Hiskia (Jes. 36—39), wo der Prophet durch falsche Nachgiebigkeit alles verlieren konnte. Diese Auffassung von den Propheten als Politikern, als Männern religiöser Staatskunst haben wir nun aufzugeben. Unsere Bewunderung für diese machtvollen Charaktere ist nach der Ansicht Gunkels herabzustimmen; sie sind nichts weiter gewesen als „Buch-

menſchen", haben in großen Wälzern die Zukunft nachgeſchlagen und ſich danach das Kommende ausgemalt.

Auch die Strafreden der Propheten ſcheinen uns prächtig vereinbar mit ihren Aufgaben, wie wir ſie bisher auffaßten. Aber wir haben uns grimmig getäuſcht. Es iſt ein ganz oberflächliches Urteil, das wir gefällt haben, wenn wir der Meinung waren, Amos würde nicht in Verlegenheit gekommen ſein, wenn man ihn um die 3 oder 4 Sünden von Damaskus oder Philiſtaea oder Moabitis befragt hätte, wegen deren er das Gericht über dieſe Staaten hereinbrechen ſieht. Wir glaubten fälſchlich, jemand, der mit ſolcher Klarheit und Schärfe jedesmal die Situation kennzeichnet und die Hauptſünde heraushebt, die das betreffende Volk zum Gericht reif macht, habe ſich auch bei den vorher angedeuteten Verſündigungen etwas Beſtimmtes gedacht und habe keine rhetoriſchen Phraſen brauchen wollen. Wir dachten, er müſſe erlebt haben, was er beſchreiben will; wir konnten es ja nicht anders denken, als ſo, daß aus ſeinem Herzen unmittelbar die trübe Ahnung aufgetaucht ſei, die er mit ſo großer Kraft beſchreiben kann. Und wir hatten trotz Greßmann und Gunkel Recht damit. Das wird uns nur deutlicher, wenn wir die weiteren Rügen dieſes Propheten leſen. Gleich im 2. Kapitel ſtellt er beſtimmte heilloſe Zuſtände vor uns hin, die ihm offenbar das Blut zum Herzen treiben, ſo daß er dem Volk keine Heilung und Beſſerung zutrauen kann. Wenn man von einer Quelle ſeiner Drohungen reden will, ſo könnte als ſolche die in Israel geltende Rechtsordnung oder das allgemeine Gewiſſen des Volkes, das an beſtimmten Mißſtänden Anſtoß nimmt, genannt werden, aber es iſt nicht eine feſte, bereits längſt überlieferte Eſchatologie. „Die Lehre von den letzten Dingen" ſpielt in ſeinem Gedankenkreiſe durchaus keine Rolle. Dasſelbe läßt ſich auch bei Hoſea beobachten. Wie ſcharf geißelt er die Sünden der Prieſter, ihre Zuchtloſigkeit beim Kultus und an den Opferſtätten. Wie weiß er die Regierenden zu treffen mit ihrem zügelloſen Ehrgeiz, der das arme Volk willenlos zu einem Spielball der Heiden macht, ſo daß Israel vor der Zeit gealtert, entnervt iſt, unfähig, achtunggebietend unter den Völkern aufzutreten. Hier iſt alles konkret, durchaus dem Leben entnommen; man kann nichts merken von einem dem Volke von außen aufgedrängten Gerichtsverhängnis, das über Israel kommen mußte nach göttlicher Vorherbeſtimmung, wie man es bei Daniel fühlt, wo der Schematismus einer Zahlenſymbolik über Israel als Heimarmene ſchwebt.

Bei den Weisſagungen dieſer beiden älteren Propheten iſt überall die einfachſte Gedankenbewegung zu erkennen. Nirgends tritt ein abſichtliches Streben nach einer von dem Schriftſteller vorher überlegten Kompoſition der Rede hervor, vielmehr iſt die Gedankenfolge eine unwillkürliche, es iſt eine Gedankenbewegung, die ſich von ſelbſt einſtellt.

Natürlich ſoll darin nicht deren Geſetzmäßigkeit geleugnet werden, aber dieſe iſt eine in dem Impuls des prophetiſchen Empfindens liegende, nicht eine durch den Willen des Propheten von außen herangebrachte. Auch in den Viſionen des Amos Kapitel 7—9 hat man eine gewiſſe Geſetzmäßigkeit und einen gewiſſen Fortſchritt mit Recht erkennen wollen, aber dieſe Viſionen ſind trotzdem nicht ausgeklügelte, lediglich ſchriftſtelleriſche Darſtellungsmittel religiöſer Gedanken, ſondern ſie ſind durchaus unwillkürliche Geſichte, in denen die religiöſen Ideen, die in der Seele des Sehers ſchlummerten, ihm ins Bewußtſein treten. Wenn in ihnen eine gewiſſe Folgerichtigkeit obwaltet, ſo iſt das nur ein Beweis dafür, daß der Geiſt des Propheten normal organiſiert war, indem jeder Gedanke ſeine geſetzmäßig notwendige Konſequenz hatte. Bei Hoſea waren die einzigen Kapitel, welche eine breitere Gedankenentwicklung geben, Kapitel 2 und 3. In Kapitel 2 hat freilich die moderne Kritik eine Reihe von Bereicherungen aufzuweiſen verſucht, an und für ſich aber iſt die Gedankenreihe: 1. Verwerfung des Volkes ins Exil, 2. Bekehrung im Exil, 3. Wiederannahme des Volkes und Zurückführung, eine ſo einfache und mit den Grundſätzen des Hoſea ſo ſehr übereinſtimmende, daß man ſie aus ſich verſtehen kann und keine beſonderen Hilfslinien zu ihrer Entſtehung nötig hat. — Im übrigen verlaufen die Reden des Hoſea meiſt in ſehr kurzen, auch in 5—6 verſigen Strophen voll tiefſter Entrüſtung, ſcharfer Anklage, dringender Ermahnung, daß man ſein Buch lediglich aus der Selbſtentwicklung dieſer Gedanken in Monologen oder Volksreden begreifen kann.

Bei Jeſaia iſt eine Fülle unechten Materials auszuſcheiden, aber das Echte, was übrig bleibt, iſt vollſtändig ausreichend, uns ein Bild über ſeine Predigtweiſe zu geben, geeignet, die Phantaſien Greßmanns zu Boden zu ſchmettern. Wie Amos nicht in Verlegenheit gekommen wäre, wenn man ihn um die 3 und 4 Sünden von Damaskus oder Philiſtaea oder Moabitis befragt hätte, wegen deren es das Gericht über dieſe Staaten hereinbrechen ſieht, ſo weiß Jeſaia offenbar auch mit dem ſittlichen Zuſtand Judas reſp. der aa. Völker genau Beſcheid. „Die Lehre von den letzten Dingen“ ſpielt in den Gedanken der Propheten durchaus keine Rolle. Nach Hoſea iſt das Volk reif zum Gericht, aber es iſt reif, weil es die Sünde nicht beherrſcht, ſondern ſie ſich über den Kopf wachſen läßt. Das Königtum iſt ein Fluch für das Volk geworden, weil es Jahve zum Fluch werden ließ, denn die in der Forderung eines Königs liegende Überhebung hat das Volk durch ſeine Geſchichte hindurch immer weiter fortgeſetzt. Ähnlich hat Jeſaia offenbar aus dem Leben ſeine ſcharfen Rügen über Jeruſalem und Juda entnommen. Schändliche Gewinnſucht treibt die Großen zu Mord und Blutvergießen. Tief geſunken iſt die Stadt Davids, die einſt ſo glänzend begann. Wohl herrſcht eine gewiſſe Beugung vor Jahve und ſeinem Tempel, aber ſie iſt eine

rein äußerliche; man findet sich durch das opus operatum des Tempelbesuches ab, erregt aber gerade dadurch Jahves heftigen Zorn gegen sich. Wie durchaus dem Leben entnommen sind die Schilderungen des 3. Kapitels; man sieht den vermorschten Staat sich vergebens auf seine Grundlagen berufen: wie steht es doch besser als in Israel, wo alles zu weichen droht. Aber Jesaia schaut tiefer: innerlich ist ja doch alles hohl und Scheinwerk; das bloße Spielen mit der Krone macht noch nicht zum König, es fehlt der Respekt vor Jahves rächender und strafender Macht. Noch inniger zeigt sich der Zusammenhang zwischen dem Gericht Jahves und dem Zustand des Volkes in Kapitel 5, wo Juda-Israel als Weinberg Jahves erscheint, für den er alles getan hat, von dem er aber Herlinge ernten mußte. Namentlich die dann folgenden „Wehe" hängen auf das Innigste mit den damaligen Verhältnissen zusammen und enthalten so drastische Beispiele von Habgier der Reichen, enthüllen ein so schamloses Streben nach Besitzerweiterung, daß man kaum sonst im Alten Testament eine ähnliche Schilderung findet. Und wie blicken wir hinein in das theologische Getriebe der damaligen Zeit, wenn uns solche Gegner Jesaias vorgeführt werden, die mit Spott dem Strafgericht entgegengehen, das er verkündet, die das „Werk Jahves" gern schauen möchten, das ihm schaudererregend vor der Seele steht. Ist also in Kapitel 5 eine Zusammenstellung verschiedener, für sich konzipierter und jedes seinen einzelnen Gang gehender Stücke gegeben, so muß das auch für Kapitel 1 angenommen werden. Deutlich sind hier kleinere Einheiten erkennbar, wie ich Cornill und den Modernen zugeben muß; z. B. V. 10—17, V. 18—20, V. 21—26 u. s. f. Auch von dem Ganzen läßt sich behaupten, daß es einen Komplex von Aussprüchen bildet, die sich zwar um einen bestimmten Anlaß gruppieren und einen gewissen Erfolg anstrebten, resp. hatten, aber damit ist doch nicht gesagt, daß jedes Einzelne nur in dem Ganzen seine Stelle haben könne. Vielmehr wird man zugeben können und müssen: jedes einzelne Glied dieser Gruppe ist in sich verständlich und repräsentiert eine kleine Rede für sich. Auch in Kapitel 2 muß die das Gericht ankündigende Donnerrede der genaueren Analyse der Kritik weichen: Duhm hat versucht, eine genauere Einsicht in ihre Komposition zu gewinnen, und man wird ihm zugeben müssen, daß seine Auffassung nicht unwahrscheinlich ist. Dann aber verschwindet die Möglichkeit, aus dieser Rede Kapital zu schlagen für eine „eschatologische Vorlage", die hier verarbeitet sein soll. Alles ist hier vielmehr impulsiv, aus dem Moment herausgeboren, nichts prämeditiert oder an ältere Vorbilder angelehnt, die man noch erkennen oder herausschälen könnte.

Als eine Rede von größerem Umfang präsentiert sich Kapitel 10, auch sie ist in neuerer Zeit bedeutend zusammengestrichen. Aber auch abgesehen hiervon ist jedenfalls der Gedankengang für sich durchaus klar

und verſtändlich und vor allem ganz und gar in der damaligen Zeit begründet. Wenn wir den einzelnen hiſtoriſchen Ereigniſſen, die hier erwähnt ſind, ſorgfältiger folgen könnten, ſo wäre eine durchaus präziſe Zeitbeſtimmung denkbar, ſo wenig liegt hier eine bereits fertige Eschatologie vor, nichts Sententiöſes begegnet uns, alles iſt auf ganz beſtimmte Verhältniſſe gemünzt.

Die kleineren Reden Kapitel 6, 14^{b}, 17, 18, 20 tragen ſo deutlich ihren Zweck an der Stirn und ſind auf ſo beſtimmte Anläſſe gemünzt, daß man hier von der Anpaſſung eines ſchon fertigen Gedankenganges an eine friſch gegebene Situation nicht reden kann, ohne die ganze Wucht der Rede zu zerſtören. Trotzdem iſt gerade hier von eschatologiſchen Gedanken geſprochen worden, namentlich inbezug auf Kapitel 7—11, auch Kapitel 6. Und doch iſt gerade das Gegenteil zu bemerken. Kapitel 6 und 7, auch Kapitel 8 handeln von der nächſten Zukunft, behandeln dieſe zum Teil als feſt beſtimmt (alſo im eschatologiſchen Sinne), aber hüten ſich doch, ſie unabhängig zu denken von den menſchlichen Entſchlüſſen. Jeſaia verſucht in jeder Weiſe auf die Entſcheidung des Ahas einzuwirken. Erſt als er ſieht, daß der König verſtockt auf ſeiner Vorliebe für Aſſur beharrt, gibt er ihm das traurige Zeichen des Immanuel. In Kapitel 8 motiviert er mehrfach ſeine Drohungen damit: „das Volk verachtet die Waſſer Siloahs“, „das Volk fürchtet ſich vor allerlei Dingen und Ereigniſſen, außer Jahve“. In Kapitel 9 und 11 knüpft er die Erſcheinung des Meſſias an das Unglück, das infolge der Torheit des Volkes eintreten ſoll; iſt nun dieſe etwas Hypothetiſches, dann auch das Unglück ſelbſt. Das einzige Moment, das hier auf eschatologiſche Vorherbeſtimmungen führen könnte, iſt die Verſtoßung, welche Kapitel 6 dem Propheten aufgetragen wird. Aber wenn wir ihn doch in demſelben Zuſammenhang ſo wacker kämpfen ſehen um die Seele des Volkes, ſo feſt dem König mit ſeinen verderblichen Plänen entgegenſchreiten ſehen, dann ſtellt ſich doch auch das 6. Kapitel durchaus in dieſen Rahmen echt menſchlichen Kämpfens und Ringens hinein.

Jeſaia im ganzen hinterläßt daher im Leſer den Eindruck von einzelnen Reden (meiſt kurzen Inhalts), die aus beſtimmten Anläſſen die Ratſchläge, welche der Prophet der damaligen Zeit zu verkündigen hatte, wiederzugeben, reſp. feſtzuhalten beſtimmt ſind. Aus dem momentanen Bedürfnis herausgeboren, wollen ſie dieſem dienen und erfüllen dieſen Zweck ohne anderen Hintergrund als den, die religiöſe Bedeutung Jahves mit ſeiner Kraft, mit ſeiner ſtrafenden, reſp. tröſtenden Macht ſeinem Volk bei den einzelnen Anläſſen ſeines politiſchen Lebens vor Augen zu führen. Man hat nicht den Eindruck, daß dem Propheten ſchon vorher bekannt war, was die Zukunft dem Volke bringen ſollte oder wollte. Gewinnt es hier und da den Anſchein, ſo iſt das offenbar nicht verſchieden von dem Grundſatz: ein jeder iſt ſeines Glückes Schmied. Immer

wird die sittliche Tätigkeit des Volkes dabei eingeschlossen gedacht mit seiner ersprießlichen und förderſamen oder auch mit seiner hindernden Einwirkung.

Auch der letzte Prophet des 8. Jahrhunderts, Micha, unterscheidet sich nicht wesentlich von seinen Vorgängern. Allerdings muß man mit den neueren diejenigen Bestandteile seines Buches von Kapitel 4 bis 5 oder bereits bis Kapitel 6 streichen, denn auch Kapitel 6 bietet jedenfalls eine etwas künstlichere Art der Volksrede, als sie sonst in der älteren Art der Prophetie üblich ist. Dagegen in Kapitel 1—3 findet man durchaus die Volksrede der früheren Propheten, auch mit ihrer sehr rückhaltlosen Drohung für Samaria und für Jerusalem. Kap. 4 und 5 aber machen mehr den Eindruck der Schriftstellerei als der Rede. Denn das ist sonst ganz ungewöhnlich, daß die alten Propheten sich über weite Zeiträume in ihrer Zukunftschau verbreiten, wie es hier der Fall ist: Das große Friedensreich in ferner Zukunft (zu Anfang), dann mehr zurückgehend: die Ereignisse, die bis dahin eintreten sollen, endlich in Kapitel 5 das messianische Reich und seine Folgen. — Doch in Micha 1—3 die volle Bestätigung der obigen Beobachtungen: er kennt Leute, die auch die Nacht noch dazu benutzen, um finstere Pläne zu schmieden, durch welche sie immer neue Besitztümer zu gewinnen gedenken. Seine Schilderungen sind von wunderbar ergreifender Kraft; wir sehen Mordbrenner das Land durchziehen, welche die Häuser überfallen, um das Glück der Familien zu zerstören, um die Frauen als Sklavinnen in die Fremde zu verkaufen, um die Wehrlosen als Kriegsbeute zu behandeln. Auch die Klagen des 3. Kapitels sind von äußerster historischer Wichtigkeit. Das sind nicht Klagen und Anklagen, die in der Luft schweben, vielmehr wurzeln sie ganz im Boden; sie sind nicht Dutzendware, etwa hinterher gemachte Zusätze und Tiraden, um die Drohungen des Propheten einigermaßen zu motivieren, es ist nicht ein konventioneller Kanzelton, der in ihnen zum Ausdrucke kommt, sondern es ist der helle und zum Teil schrille Brustton tiefster sittlicher Entrüstung, der etwas gesehen und erlebt hat, was er nicht verschweigen kann, sondern dem Volke zur Besserung und Rüge vorhalten muß. Soll ich noch ein weiteres Zeugenverhör anstellen? Soll ich erinnern an die Rügen Zephanias, „gegen die, welche über die Schwelle hüpfen", oder die Schilderungen Nahums ausschreiben von der Löwenhöhle am Tigris, wo man genug zusammenraubte für seine Löwinnen und Junglöwen? Und was für eine Fülle von Material böte sich bei Jeremia, der dem Volke einen solchen Hang zur Sünde vorwirft, daß man gar nicht mehr Gutes tun kann? Muß ich an sein Wort erinnern, ob denn der Tempel von Jerusalem eine Räuberhöhle geworden sei, daß dieſes Volk sich dort zusammendrängt? Was würden wir aus den Königsbüchern über die inneren Zustände des Volkes erfahren, wenn wir nicht die Propheten mit ihren scharfen Augen hätten, die uns in

die öffentlichen und privaten Zustände mit einer Klarheit hineinsehen lassen, wie sie uns kein historischer Bericht geben würde. Wären aber ihre Zukunftsschilderungen von dem bevorstehenden göttlichen Gericht so abstrakt, summarisch und ohne historischen Wert, wie man uns glaublich machen will, so müssen auch ihre auf die prophetische Gegenwart bezüglichen Aussagen bedeutend an Kraft des Zeugnisses einbüßen. Umgekehrt: fesselt uns gerade in ihren Sittenschilderungen die Plastik eines sehr naturwahren Realismus, dann haben wir keine Veranlassung, die Propheten in ihren Zukunftsschilderungen für verstiegene oder verwässerte Phantasten zu halten. Dann sind auch diese nicht sowohl Abzüge und zwar mehr oder weniger deutliche Abzüge von Zukunftsbildern ihrer Vorgänger als vielmehr der Wirklichkeit entnommene, ganz konkret gedachte Schilderungen. Und so muten sie uns auch bei näherem Zusehen wirklich an. Die Assyrer in Jes. 5 und namentlich in Jes. 10 sind nur ganz leicht stilisiert, der Boden der Wirklichkeit wird nur in sehr verständlichen Hyperbeln verlassen; reißt der Schuhriemen der Assyrer nicht, so haben sie doch Schuhriemen, wie andere Krieger auch, die ihnen entgegengestellt werden könnten. Sie haben Rosse mit Hufen, sie fahren auf Wagen daher, wenn auch alle diese Dinge an gewaltiger Kraft, Schnelligkeit usw. sich auszeichnen. Und wer könnte in Kapitel 10 an etwas anderes denken, als gerade an die Assyrer? Von einem gespenstischen Geisterheld ist genau besehen nirgends die Rede. Wir sind eben gerade nicht in der Apokalyptik.

Daß die Schilderungen an anderen Stellen, wie z. B. Kapitel 2, an das Mythische anklingen, soll bereitwillig zugegeben werden. Dafür ist aber auch hier von einer wirklichen Theophanie die Rede, wie die Worte „vor Jahve und seiner stolzen Majestät, wenn er aufsteht zu schrecken die Erde" deutlich beweisen. Hier ist also die Art und Weise noch unbestimmt, wie Jahve in den Gang der Geschichte eingreifen wird. Eine Theophanie aber, wenn sie auch an das Mythische sich anlehnt, braucht doch nicht notwendig eine Reminiszenz an mythische, grobsinnliche Götterpersonifikationen zu enthalten. In diesem Fall handelt es sich augenscheinlich eher darum, daß die religiöse Kraft des jugendlichen Feuerkopfes sofort in mediam rem hineinspringt, statt bei den politischen Ereignissen zu verweilen, die schon Amos und Hosea hauptsächlich betont hatten. Nicht weil Jesaia am Mythischen klebt und vor den überlieferten Formen des Jahvegerichts nicht los kann, schildert er hier eine Theophanie, sondern umgekehrt wegen der Fülle der religiösen Kraft, die ihn antreibt, begnügt er sich nicht mit einer Beschreibung des Assyrerzuges, sondern stellt Jahve sofort in seiner gewaltigen Majestät dar. Ähnlich hat er in Kapitel 1 die Mittelspersonen, deren sich Jahve bedient, um die alten Richter wegzuschaffen, nicht genannt. Er spricht durchaus im Bilde vom Schmelzen und Waschen; daß die Assyrer die Seife zur Reinigung sein

werden, kann man annehmen, aber nicht beweiſen. Deswegen nimmt man doch nicht an, daß es einen Mythus in alter Zeit gegeben habe: Jahve als Metalläuterer, der eine Art Hephaiſtos geſchildert habe, oder Jahve als Wäſcher, ſondern man läßt hier mit vollem Recht Bild Bild ſein und erkennt die Möglichkeit eines ſolchen Bildes ohne weitere Hilfslinie an. Nun wird freilich Jahve als früherer Gewittergott gegen dieſe „bloße Bilderſprache“ in Kapitel 2 eingewendet. Aber immerhin iſt doch die Gotteserſcheinung in Kapitel 2 ſo deutlich gegen die Menſchen gerichtet und hat nicht bloß den Zweck, die Naturgegenſtände zu erſchüttern, daß Jeſaia auch hier ganz deutlich über ſeine Vorlage hinausgegangen wäre. Jedenfalls wird eine ſehr ſtarke Freitätigkeit des Propheten in Geſtaltung und Beeinfluſſung ſeines Stoffes angenommen werden müſſen. Einfach abgeſchrieben würde er doch ſeine Vorlage nicht haben können.

Jedenfalls brauchen wir nur einige Kapitel weiter zu gehen, um uns ſofort mitten in der politiſchen Atmoſphäre der damaligen Zeit zu befinden. Das iſt in Kapitel 3 unleugbar, wo es ſich ſofort um die Wirren der Anarchie handelt, wie ſie Nordisrael ſoeben durchlebt hatte. Die Farben ſind hier ſo meiſterhaft der politiſchen Situation abgelauſcht, daß man faſt in die Verſuchung kommen könnte, die Darſtellung für Schilderung der Gegenwart anzuſehen. Ebenſo geſchieht das in Kapitel 9, wo ein Rückblick auf die Dekadenz des nördlichen Reiches vorliegt, wie Duhm u. a. vergeblich leugnen wollen. Hier wird ja nun das Bild des Waldbrandes ſtark fruktifiziert, aber eben zu ſtark, als daß es auf irgend ein mythologiſches Schema paſſen könnte. Denn mit einem Blitzgott würde dieſe Schilderung doch nur ſehr entfernt im Zuſammenhang ſtehen können, da es durchaus nicht das gewöhnliche iſt, daß der Blitz im Walde zündet. Dieſe Schilderung ſteht vielmehr ganz auf eigenen Füßen; daß der Brand durch Feuer vom Himmel entzündet iſt, wird durchaus nicht geſagt. Wer gibt uns das Recht, aus dem Zorn Jahves plötzlich den Blitz Jahwes zu machen? Man kann alſo auch hier nur von Bilderſprache reden, die ſich um ſo wundervoller darſtellt, als das Leben und Lodern des Zornes der Leidenſchaft im Volk vortrefflich übereinſtimmt mit dem Zorn Jahves, der das Volk, den Einen gegen den Anderen hetzt und ſo das hin und her der haſtig durcheinander wogenden Wünſche und Intereſſen maleriſch exponiert. Aber Mythologie in dieſer Beſchreibung zu wittern, iſt einfach unerlaubt, ſo lange das Ganze durchaus beſchränkt erſcheint auf die das Volk beherrſchende und ins Unglück reißende Leidenſchaft.

Aber auch in Kapitel 5 erſcheinen die Schilderungen der Strafe einfach und klar umriſſen als Beſchreibungen politiſcher Umwälzungen, z. B. da wo von der Exilierung des Volkes die Rede iſt, von dem Zuſammenbrechen der Häuſer, von dem Abgeweidetwerden der reichen Beſitztümer, oder Bilder, wenn die Scheol ihren Rachen aufreißt und die ſtolze Luſt

der Bewohner Jeruſalems verſchlingt, von dem Vermodern der Wurzel Israels und dem Zerſtieben ſeiner Blätter. Und wo die Bilder anfangen, unklar zu werden, wie in V. 25, da iſt dann auch ſofort die Übermalung erkennbar und erkannt, faſt allgemein zugegeben. —

Allerdings iſt in Kapitel 10 ein Bilderreichtum, wenigſtens von V. 16 an und dann wieder am Schluß bemerkbar, der auf mythiſche Grundlagen führen *könnte*. Aber *muß* eine ſolche Grundlage angenommen werden? Näher betrachtet iſt doch eine Nötigung dazu nicht vorhanden. Daß die Aſſyriſchen Heerhaufen mit Baumſtämmen verglichen werden, die Jahve fällt, oder durch Trockenlegen tötet, darf uns nach Kapitel 9 ſicherlich nicht überraſchen. Jedenfalls aber darf hier nicht ſofort gefragt werden, als was für ein mythiſcher Gott Jahve hier erſcheinen ſoll. Das eine Mal iſt ganz deutlich von der Axt geredet, die er gegen den Wald ſchwingt; iſt nun an der anderen Stelle von der *Sonne* geſprochen, die die Stämme von innen heraus tötet? Angedeutet wird das nicht. Müſſen wir alſo den Waldbrand wieder zu Hilfe nehmen? Das wäre etwas oft in dieſem Zuſammenhang. Vielleicht kommen wir alſo ganz ohne Mythus aus mit einem bloßen Bilde, wobei die Menſchentätigkeit den Ausgangspunkt für die Verheerung des Waldes bilden würde. So reduzieren ſich, genauer betrachtet, die Mythen bedeutend. — Entſprechen alſo die vorexiliſchen Propheten im Ganzen dem Bild, das man ſich nach ihrer Aufgabe von ihnen machen muß, ſo wandelt ſich dieſes Bild in bedeutungsvoller Weiſe, ſobald wir die ſpätere Prophetie ins Auge faſſen. Hier iſt offenbar die *hiſtoriſche* Stellung ſehr bedeutungsvoll geworden, welche die Propheten in ſpäterer Zeit einnahmen. Aus dem *religiöſen Politiker* wurde der *Prediger* einer religiöſen Gemeinde. Dabei verſchlug es nichts, ob er ſeine Predigt mündlich oder ſchriftlich darbot; er konnte auch durch das *geſchriebene* Wort die Gemeinde erbauen, ja vielleicht fand es ſo leichter Eingang, denn die Gemeinde hatte eine gewiſſe literariſche Bildung erhalten, das Geſetz wurde eifrig befolgt und mußte zu dieſem Zweck auch eifrig geleſen werden. Und wie man das Geſetz *ſtudierte*, ſo las man auch die „Propheten“, d. h. die geſchichtlichen Bücher, die ſich an das Geſetz anſchloſſen und ſo zu einem feſten Beſitz der Gemeinde geworden waren. Mit dieſen Aufgaben ſchwanden die früheren Bedürfniſſe nach praktiſchen Führern, welche die Direktive in den Intereſſen des Tages angaben; damit war das *Orakel* im ſpeziellen Sinn überflüſſig geworden.

Es war alſo eine andere Zeit heraufgezogen mit dem Schwinden des Staates, ſie ſtellte der Prophetie andere Aufgaben. Man geht nicht fehl, wenn man hierin eine gewiſſe Abſchwächung der eigentlich prophetiſchen Kraft erkennt. Man darf behaupten, daß die Prophetie nun zu zehren beginnt von den Errungenſchaften der alten Zeit, wo impulſiv

und inſpirativ die machtvollen Gedanken der vorexiliſchen Zeit vor den Geiſt der Propheten getreten waren. Jetzt dagegen beginnt die Periode der Verarbeitung der älteren Stoffe, ihrer Ausgeſtaltung ins einzelne, ihrer Auseinanderſetzung mit verwandten Gedankengängen der israelitiſchen Religion. Z. B. die Idee des Univerſalismus beginnt ihre Konſequenzen zu ziehen; man denkt ſie ſchärfer durch, man gelangt zu der großen weltumſpannenden Auffaſſung Israels als des Gottesboten. Das iſt ohne allen Zweifel Reflexion, die ſich auf Grund der Vergleichung der Religion Israels mit den heidniſchen im großen Stil entwickelt. Natürlich trägt es mit den Stempel der Reflexion: breite, zum Teil künſtliche Ausführung, wie ſie namentlich in der Perſonifikation ſich zeigt, ſtarker Szenenwechſel, dazu beſtimmt, den Gegenſtand von allen Seiten her zu beleuchten, Abweſenheit der Paräneſe, kurz alle Mittel ſchriftſtelleriſcher Kunſt.

Natürlich fehlt die Beziehung auf das praktiſche Leben nicht. Selbſtverſtändlich ſoll man ſich eine Moral, reſp. die Moral aus den langatmigen Kapiteln nehmen, die ſcheinbar auf fernliegende Gegenſtände zielen; ja die Moral iſt oft ſehr klar angedeutet. Aber man wird doch immer erſt allmählich darauf hingeführt; der Leſer ſoll ſich durch Reflexion erſt klar machen, was er hört, er ſoll ſich den Stoff erſt aſſimilieren, ihn auf ſich wirken laſſen, dann wird er aus ihm auch moraliſche Kraft ſchöpfen zum Kampf im Leben, dann wird er um ſo gewiſſer erkennen, was er aus ihm zu entnehmen hat.

Der alte Prophet hatte es auf raſche, momentane Entſchlüſſe abgeſehen, ſeine Rede drängt gewaltſam vorwärts, der ſpätere wirkt zwar auch auf den Willen, aber ebenſo ſtark auf den Intellekt; dieſer ſoll den Willen beeinfluſſen. Die ſpäteren Propheten haben es alſo mit der Bildnng und Schaffung von Überzeugungen zu tun. Sie wirken in dieſer Beziehung mehr entſprechend unſeren Schriftſtellern, unſerer Tagesliteratur. Wenn dieſe Männer vor 100 Jahren darauf hinarbeiteten, im deutſchen Volke eine deutſche Geſinnung herauszubilden, indem ſie anknüpften an die Urteile anderer fremder Völker, ſo ſind dieſe ſpäteren Propheten darauf ausgeweſen, Israel das frohe feſte Bewußtſein zu ſtärken und wenn es erſterben wollte, unter der Not der Zeit, immer wieder in die Bruſt zu pflanzen, das Volk Gottes zu ſein, eine gewaltige Lebensaufgabe überkommen zu haben gegenüber den anderen Völkern. Das iſt eine bedeutende Aufgabe, aber ſie iſt nicht abzutrennen von der Geſchichte, hängt vielmehr aufs intimſte mit dem geſchichtlichen Leben zuſammen. Man darf alſo ſagen: auch in dieſer Zeit hat die Prophetie den Zuſammenhang mit der Geſchichte Israels nie verloren, ſondern durchaus feſtgehalten. Der Prophet und das Volk gehören zuſammen, und der Prophet reflektiert ſehr ernſthaft über die Geſchichte, ihren früheren Verlauf, ihr jetziges Ziel und ihren ſpäteren Gang, wie er ihn voran-

ſchickt. An dieſe Zeit der Prophetie könnte Greßmann hier mit ſeiner Auffaſſung anknüpfen.

Königsberg i. Pr. **F. Gieſebrecht.**

2.

Zu Macaliſters Berichten über die engliſchen Ausgrabungen in Gezer 1902—1905.

Unter den großen Grabungen, die der engliſche Palestine Exploration Fund bisher in Paläſtina vorgenommen hat, iſt diejenige der Jahre 1902—1905 auf dem Tell dschezer bei dem Dorfe Abū schūsche wohl die bedeutendſte, ja vielleicht darf man ſie neben der ihr nahezu gleichkommenden Ausgrabung des deutſchen Paläſtinavereins auf dem Tell el-mutesellim (Megiddo) als die bedeutendſte aller bisherigen paläſtinenſiſchen Grabungen bezeichnen. Die Arbeit lag in der erfahrenen Hand des ſchon durch frühere Ausgrabungen rühmlich bekannten R. A. Stewart Macaliſter, der über die Reſultate vorläufig in den Quarterly Statements des Palestine Exploration Fund 1902—1906 und außerdem in einem populären (von Profeſſor Haghagen ins Deutſche überſetzten) Büchlein berichtet hat, während die große Geſamtpublikation noch ausſteht.

Über die Identität des Tell dschezer, der im Volksmunde auch Tell ed-dschezeri (Hügel des Algeriers) heißt, mit dem altteſtamentlichen Gezer, konnte, beſonders ſeit Clermont-Ganneaus Unterſuchungen, kein Zweifel beſtehen. Der Tell, ſüdöſtlich von Jāfā am Rande der Philiſterebene gelegen, iſt ein 518 Meter langer und an der engſten Stelle 91 Meter breiter Hügel mit einer von Nordweſt nach Südoſt gerichteten Längsachſe. Eine zum Teil verſchüttete Talſenkung teilt ihn in einen Weſt- und einen Oſthügel. Auf letzterem ſetzte die Grabung ein und wurde bald auf die Talſenkung ausgedehnt, während die Durchforſchung des Weſthügels und der an Gräbern reichen Umgebung erſt ſpäter in Angriff genommen wurde. Die Schuttiefe auf dem Oſthügel betrug bis zum Felsgrunde nur 5,80 Meter mit ſieben übereinander liegenden Schichten, auf dem Weſthügel dagegen 11,75 Meter mit acht Schichten. Zum erſten Male erhält man durch die Gezergrabung einen relativ voll-

ständigen Querschnitt durch die Geschichte einer palästinensischen Stadt von ihren ersten Anfängen an.

Ehe die ersten Ansiedler sich auf dem Tell dschezer niederließen, bot die Stätte das Bild eines nackten Felsenhügels, ähnlich den südlich vom Tell gelegenen Hügeln. Schon damals, in paläolithischer Zeit, war die Umgegend von Menschen bewohnt, wie die sicher paläolithischen Steinfunde auf den Feldern nach Er-ramle hin beweisen.

Die Besiedlung des Tell dschezer dagegen begann erst in neolithischer Zeit, wohl schon um 4000 v. Chr. Über den ganzen Tell hin fand man zahlreiche Höhlenwohnungen der frühesten Bewohner, ursprünglich natürliche Höhlen im weichen Kalkstein, wie man sie auch sonst viel in der Gegend findet, aber künstlich behauen und erweitert. Den Eingang zu fast allen bilden felsgehauene Stufen von etwa 15 Zentimeter Höhe und nur 30 Zentimeter Breite, also nur für eine Person zurzeit passierbar. Die Bearbeitung des Felsens zeigt, daß die hier einst hausenden Troglodyten zwar Werkzeuge besaßen, aber nicht von Metall. Verbrannte Reste von Leichen jedes Alters und Geschlechts zeigen, daß es eine von den Semiten verschiedene, kleine, wenn auch nicht zwerghafte Rasse (kein Skelett über 1,68 Meter lang, viele unter 1,62 Meter) mit dünnen muskulösen Gliedern war. Außer den Höhlenwohnungen gehört dieser Rasse auch die tiefste Schicht von Bauten auf dem Tell an, doch ist es nicht möglich, danach die neolithische Zeit deutlich in eine Höhlen- und eine Häuserperiode zu scheiden. Ein roher Erdwall kann, wie es scheint, dieser ältesten Bauperiode zugewiesen werden. — Die Religion der Höhlenbewohner ist ebenso dunkel wie interessant. Einiges Licht auf ihre Vorstellungen wirft die Tatsache, daß sie ihre Leichen verbrannten: man fand eine Höhle, deren Boden mit einer 0,30 bis 1,50 Meter hohen Aschenschicht von verbrannten Menschenknochen bedeckt war und die ein altes Krematorium jener Zeit ist; die rohen Speisegefäße bei den Leichen lehren, daß man an ein Leben nach dem Tode glaubte. Zu den religiösen Riten jener Menschen gehören die schalenartigen Vertiefungen im Felsen, wie man sie besonders zahlreich auf einer Felsenhöhe fand; daß wir es hier mit einem heiligen Platze ältester Zeit zu tun haben, lehren die in der zugehörigen Höhle entdeckten Knochen geopferter Schweine, sowie ein Schacht, der durch die Decke der Höhle gebohrt ist, wohl um Opferblut hinabfließen zu lassen. Zugleich wird damit die interessante Tatsache festgelegt, daß das Schwein diesen vorsemitischen Bewohnern als heilig galt, was den allgemeinen religiösen Abscheu der Semiten gegen dieses Tier begründet. — Als Haustiere jener Zeit sind nachweisbar Schaf, Kuh, Schwein und Ziege, vielleicht auch Kamel und Esel. Deren Knochen sowie Vogelknochen wurden zu primitiven Instrumenten (Stecknadeln, Pfriemen) verwendet. Neben Knochen diente Stein als Material für Werkzeuge, in deren Anfertigung jene Zeit geschickter war als die

nachfolgende ſemitiſche; beſonders lange ſcharfe Steinmeſſer ſind hier zu nennen. Steinerne Ringe, die man fand, ſind kaum als Wirtel zum Spinnen, ſondern als Schmuckgegenſtände zu deuten, ſo daß alſo die Sitte des Spinnens für jene Zeit nicht nachweisbar iſt. Als Schmuck dienten ſonſt höchſtens durchbohrte Muſcheln der Arten cardium, buccinum, murex und bulimus. Daß man Ackerbau trieb, lehren die Mühlſteine; doch war die ſpäter gebrauchte Drehmühle noch unbekannt. Vielfach wurden merkwürdige fauſtdicke Steine gefunden, die wohl — wie auch bei anderen Völkern — glühend gemacht und ins Waſſer geworfen wurden, um dieſes zu erhitzen. Die Töpferei ſtand auf niedriger Stufe: die gefundenen Gefäße von poröſer Art ſind alle mit der Hand gemacht, die Formen aber oft nicht ungraziös; vielfach ſind ſie durch glänzende Linien, erhabene Taumuſter oder durch Anmalung mit rotbraunen oder weißen Linien verziert.

Eine neue Zeit begann mit der Einwanderung der Semiten, wohl ſchon um die Mitte des 3. Jahrtauſends. Bei der Ausgrabung kann eine ältere ſemitiſche („amoritiſche", „kanaanitiſche") Zeit unterſchieden werden von einer ſpäteren ſemitiſchen, die mit der Einwanderung der verſchiedenen hebräiſchen Völkerſtämme beginnt. Der älteren ſemitiſchen Zeit gehören auf dem Oſthügel die 3. und 4. Schicht an, in der die zahlreichen Skarabäenfunde einmütig auf die Zeit zwiſchen 2200 und 1800 weiſen. Die Skelette dieſer Schichten zeigen ſofort einen von den Höhlenbewohnern weſentlich verſchiedenen und mit dem der heutigen Fellachen der Gegend ganz übereinſtimmenden Typus. Dieſe Semiten ſind länger, ſtärker und großknochiger als ihre Vorgänger, die Männer meiſt über 1,67 Meter, ja bis 1,80 Meter lang, die Frauen im Durchſchnitt 1,59 Meter. Ihre Anſiedlung zeigt ein Gewirr von Häuſern und Gaſſen, ſo krumm und eng, wie noch heute in jedem orientaliſchen Dorfe. Architektoniſche Verzierung fehlt den Häuſern gänzlich; das Dach war vermutlich, wie heute, flach, aus Flechtwerk und Lehm gemacht; den Fußboden bildete ein feſtgeſtampfter Eſtrich von Lehm. Oft ſieht man noch mitten in den Zimmern Steine am Boden, die wohl Baſen für hölzerne Dachſtützen waren. Die Mauern der Häuſer ſind 46—60 Zentimeter, die Zimmerwände nicht mehr als 30 Zentimeter dick. Zu den einzelnen Häuſern oder zu mehreren Häuſern gleichzeitig gehört eine Ziſterne, die als kreisförmiger Schacht von etwa 1 Meter Durchmeſſer und 1½ Meter Tiefe in den Fels gehauen iſt, um ſich dann weiter unten zu einer rohviereckigen oder kreisförmigen Kammer von 3,95 bis 7,60 Meter Durchmeſſer zu erweitern; die Geſamttiefe beträgt etwa 6 Meter; unten iſt in der Regel mitten im Boden ein 15—45 Zentimeter tiefes Loch ausgehauen, welches — nach modernen Analogien zu ſchließen — als Anſammlungsſtelle von Schlamm und Dreck dienen ſollte, alſo eine primitive Reinigungsvorkehrung vorſtellt. Der älteſten ſemitiſchen Anſiedlung ge-

hört, wie es ſcheint, die eine der beiden großen Stadtmauern an, und zwar die innere, während die äußere Stadtmauer ſpäterſemitiſch iſt. Im Gegenſatz zur letzteren iſt die alte Mauer eine ſehr gute Arbeit, mit einem regelmäßigen Syſtem von Mauertürmen; ſie iſt ſchon vor 1500 v. Chr. zerſtört worden. Zwei Tore, im Nordoſten und im Süden, gehören zu ihr, letzteres von zwei ſoliden Luftziegeltürmen flankiert, mit einem 2½ Meter breiten und 12,90 Meter langen gepflaſterten Torwege. — Die Religion der älteren ſemitiſchen Bevölkerung war die aus der Polemik des Alten Teſtamentes bekannte „kanaaniliſche“, alſo der ſog. Baalkult. Aſtartekult macht ſich erſt in der 4. Schicht ſtark bemerkbar durch zahlreiche Terrakotten, die eine nackte Göttin darſtellen. Aufgedeckt wurde eine Tempelanlage dieſer Zeit, aus folgenden Teilen beſtehend: 1) einer Umfriedigungsmauer, 2) einer heiligen Höhle mit einem auf einem großen Stein liegenden Kinderſkelett (Weihopfer), 3) einer ſtolzen Reihe von acht monolithiſchen maṣṣēbōt, von 3,10 Meter, 1,65 Meter, 2,95 Meter, 3,27 Meter, 1,78 Meter, 2,13 Meter, 2,21 Meter, 2,13 Meter Höhe; zwiſchen der 5. und 6. maṣṣēbā fand ſich ein Stein mit gut rechtwinkliger Aushöhlung, der als Baſis einer aschērā (eines heiligen Holzpfahls) gedeutet wird, 4) dem urſprünglich leeren Tempelhofe, unter dem 5) ein Kinderfriedhof aufgedeckt wurde; die Kinder ſtaken, meiſt mit dem Kopf nach unten, in großen zweihenkligen Krügen; in oder bei den Krügen lagen gewöhnlich 2 bis 3 kleinere Gefäße. Von den Leichen waren zwei etwa 6wöchige Kinder, verbrannt, während die anderen ſämtlich unverſehrt und keins über eine Woche alt war. Ob die Erde, die in den Krügen vorgefunden wurde, von Anfang an darin war, ob es ſich alſo um Erſtickung der Opfer handelt, wie bei dem Begraben der Töchter im altarabiſchen Heidentum, konnte nicht ſicher entſchieden werden. Die Veranlaſſung zu dem genannten Opfer kann keine einmalige beſondere Kalamität geweſen ſein, da es ſonſt nicht lauter neugeborene Kinder ſein würden; und da die bei anderen Völkern übliche Ausſetzung von Mißgeburten, Zwillingsgeburten, ſchwächlichen Kindern uſw. bei den Semiten nicht nachzuweiſen iſt, ſo handelt es ſich jedenfalls um die alte rituelle Sitte des Erſtgeburtsopfers. — Außer dieſen Opfern finden ſich ſog. Bannopfer, die in die Fundamente eingegraben ſind, eine auch für Indien, Neuſeeland, Borneo, Siam, Japan, Fidſchi, Mexiko, Bosnien, Deutſchland, Dänemark und die britiſchen Inſeln bezeugte alte Sitte. Doch handelt es ſich nicht bei allen unter den Häuſern und Straßen gefundenen Skeletten um ſolche Fundamentopfer, ſondern auch oft um einfache Begräbniſſe, die eben damals noch innerhalb der Häuſer ſtattfanden. Verſchiedene Begräbnisſtätten dieſer altſemitiſchen Zeit ſind aufgedeckt, ſo die oben erwähnte neolithiſche Verbrennungshöhle, die ſpäter als Begräbnishöhle diente, ferner eine urſprünglich als Ziſterne angelegte zweite Begräbnishöhle, ſodann auf dem

Weſthügel ein leider ſpäter von Ziſternengräbern aufgedecktes und ausgeleertes großes Höhlenſyſtem u. a. Die meiſten der in dieſen Höhlen beſtatteten Leichen liegen auf der Seite, indem die Knie bis zum Kinn angezogen ſind, daneben finden ſich andere langausgeſtreckt, und zwar dieſe gern in beſonderen Kammern der Höhlen, umgeben von Steineinfaſſungen; vielleicht handelt es ſich bei ihnen um angeſehenere Leute, am Ende gar um eine andere Raſſe, wie Macaliſter vermutet. Religiöſe Embleme finden ſich nur höchſt ſelten in dieſen Gräbern, dagegen meiſtens Trank und Speiſe, nämlich Trank in großen Krügen mit kleineren Schöpfgefäßen dabei, Speiſe in Schüſſelchen und Schalen, die z. B. Reſte eines gekochten Hammels enthalten; gelegentlich ſieht man eine Speerſpitze aus Bronze, mit der die Seele vielleicht Fleiſch ſchneiden ſollte, oder eine zweite Schale über die Speiſeſchüſſel geſtülpt, um das Eſſen warmzuhalten. Lampen, in der Form der Schnauze von den ſpäteren ſemitiſchen unterſchieden, finden ſich relativ ſelten als Beigabe im Gegenſatz zur ſpäteren ſemitiſchen und beſonders zur noch ſpäteren Zeit, wo die Zahl der Lampen in einem Grabe oft bis zu 200 und 300 geht. Andere Beigaben ſind der Speer, den, wie überall in der Welt, der Krieger mit ins Grab nimmt. Funde von Nadeln weiſen auf urſprüngliche Bekleidung der Leichen hin. Bemerkenswert iſt die Kinderleiche im Kruge in einer der Begräbnishöhlen, vielleicht ein Opfer bei Einweihung der Höhle; auch die verſtümmelte Leiche des etwa 14jährigen Mädchens in einer anderen Begräbnishöhle, die gerade unter den Rippen zerteilt iſt und deren unterer Teil gänzlich fehlt, könnte ein ſolches Opfer ſein; denn wie die Geſchichten von Jeftas Tochter, Meſchas Sohn, Iſaaks Opferung zeigen, kamen auch Opfer älterer Perſonen vor. Die Semiten dieſer Zeit waren ein Ackerbauvolk. Bronze, und manchmal auch Kupfer, wurde als Metall verwendet, doch beſtanden ihre Werkzeuge meiſt aus Feuerſtein; Eiſen fehlte noch ganz. Ihre Haustiere ſind Kuh (eine zebuartige Spezies), Schaf, Ziege, Kamel und Eſel, während Schwein und Pferd fehlen. Das Korn, von dem ſich verſchiedene Sorten erhalten haben, wurde zwiſchen Reibſteinen und mit rohen Drehmühlen gemahlen. Daß man ſpann, lehrt das zweifelloſe Vorkommen von Wirteln. Als Schmuck wurden Kugeln und Metallgegenſtände von oft geſchmackvollen Formen, Sicherheitsnadeln, Amulette u. a. getragen. Die Töpferei war entwickelter als die der Vorſemiten; man verſuchte die Ware ganz oder faſt ganz mit Dekoration zu überziehen, beſonders mit Band-, Strich- und Zickzackmuſtern in verſchiedenen Farben, daneben finden ſich Vögel, Fiſche u. a. dargeſtellt, gern in dicken Linien gezeichnet und das Ganze dann ausgefüllt — im Gegenſatz zur ſpäteren ſemitiſchen Zeit, die in ſchmalen Linien zeichnet und nicht ausfüllt. Intereſſant iſt eine tönerne Lampe in Entengeſtalt, bei der die Federn nicht in Ton dargeſtellt, ſondern ſtatt deſſen höchſt originell Löcher zum Einſetzen natürlicher Federn angebracht

ſind. Bemerkenswert iſt auch ein Nilpferdkopf der 4. Schicht, der vielleicht auf einſtiges Vorkommen dieſes Tieres weiſt (vgl. den Nilpferdzahn von Tell el-ḥesi), ferner Kuh- und Pferdeköpfe, charakteriſtiſch für die religiöſe Bedeutung dieſer Tiere. — Den Verkehr mit dem Auslande dokumentiert der Import von fremden Tonwaren, ſo der feinen weißen Schalen, ſog. „phöniziſcher“ Technik, und die Menge mykeniſcher Ware in der 4. und 5. Schicht. Trotz der Erwähnung Gezers in den Amarnabriefen weiſt auf eine Beziehung zu den Euphratländern in dieſer Zeit nichts hin außer einem Zylinder, der eine lokale Nachahmung eines babyloniſchen Modells zu ſein ſcheint; das iſt für uns heutzutage ſehr lehrreich, wo vielfach der Einfluß Babyloniens auf das älteſte Paläſtina ſtark überſchätzt wird. Statt deſſen iſt der ägyptiſche Einfluß von alters her in Gezer ſehr bedeutend geweſen, wie die Menge ägyptiſcher Funde ſchon aus der 12. bis 13. Dynaſtie zeigt.

Die ſpätere ſemitiſche Zeit, welche durch die 5. und 6. Schicht des Oſthügels repräſentiert wird, umfaßt die Zeit von der Einwanderung der Hebräer bis zum Ende des hebräiſchen Königtums. Gezer kam erſt unter Salomo in israelitiſchen Beſitz, als der ägyptiſche König, der Schwiegervater Salomos, die Stadt verbrannte und ſie ſeiner Tochter ſchenkte; Salomo reſtaurierte ſie darauf (1 Kön. 9, 16; vgl. Richt. 1, 29; Joſ. 16, 10; 2 Sam. 5, 25; 21, 18; 1 Chron. 20, 4). Seitdem war die Bevölkerung alſo halb kanaanitiſch, halb hebräiſch; zu dieſen beiden Bevölkerungselementen kamen als drittes vielleicht noch die Philiſter, deren Einwanderung in Paläſtina bald nach der hebräiſchen ſtattfand. Die Datierung der 5. Schicht beſtätigt ſich durch den Fund eines ſeltenen „Heiratsſkarabäus“ des Amenhotep III. und der Thi und durch ein Statuenfragment mit fünf Zeilen Hieroglyphen; die Datierung der 6. Schicht ergibt ſich aus zwei im Weſthügel gefundenen intereſſanten keilſchriftlichen Kontrakttafeln, die Johns in die Jahre 651 und 649 ſetzt, ſowie durch Krughenkel mit königlichen Stempeln aus dem 6. oder 7. Jahrhundert. Bedeutſam für dieſe ſpätere ſemitiſche Zeit iſt das Aufkommen der alphabetiſchen Schrift: die älteſten Belege dafür ſind in Gezer ein paar Töpferſtempel: auf einem Stein ein א, auf einem Knochen ein ב. — Die damalige Religion weiſt im allgemeinen eine gewiſſe Verfeinerung auf, indem die Grauſamkeit der Bräuche und die Roheit der Anſchauungen ſich zu mildern ſcheinen; das Menſchenopfer wird vielfach durch Symbole erſetzt; doch bleibt das Bauopfer noch völlig in Brauch, wie ſechs bis acht Leichen unter und in den Hausmauern lehren. In der 5. Schicht fand ſich ein Kultbau, beſtehend aus einer 11,90 Meter langen und 7,31 Meter breiten Pfeilerhalle mit zwei Baſen für hölzerne Pfeiler des Daches; im Vorhofe kamen religiöſe Embleme (ein Horusauge und die Bronzeſtatuette einer Göttin) zum Vorſchein; im Oſten des Vorhofes lagen zwei kreisförmige Bauten voll zerbrochener, nicht gelochter oder

verbrannter Schaf- und Ziegenknochen, wohl von Opfertieren; unter dem Boden fand ſich wieder das übliche Fundamentopfer (zwei Kinder in Krügen in den Ecken, und in der Mitte einer anderen Kammer ein Erwachſener). In der 6. Schicht fand ſich unter vielen Tonwaren einer kleinen Kammer eine kleine, 12 Zentimeter lange Bronzeſtatuette eines ſchlechtproportionierten nackten Weibes mit zylindriſchem Kopfputz, abſtehenden Ohren, Augenhöhlen für einzuſetzende Steine und zwei krummen, abwärts gebogenen und an den Kopf ſich anlehnenden Hörnern, die Macaliſter als eine zweihörnige Aſtarte deutet. — Von ſpäteren ſemitiſchen Gräbern wurden 35 unterſucht. Es ſind nicht mehr wie in älterer ſemitiſcher Zeit Schachtgräber, ſondern Gräber mit Türeingängen, die durch einen Haufen großer Steine, den man mit Erde überdeckte, verſchloſſen wurden. Meiſt ſind die Kammern, wie bisher, natürliche Höhlen, die etwas behauen wurden; in der Anlage gewöhnlich rund und oft mit einem die Decke ſtützenden Pfeiler (einmal auch zweien). Richtige darin gehauene Gräber ſind ſelten; im beſten Falle ſind es an den Wänden oder im Boden angelegte Bankgräber, während kökim noch völlig unbekannt ſind. Noch immer liegen die Leichen ohne Orientierung einfach auf dem Felsboden oder auf einer Steinplattform, auf der Seite und mit angezogenen Beinen. Religiöſe Embleme findet man überraſchend wenig, dagegen regelmäßig Speis- und meiſt auch Trankopfer; doch iſt dieſer Ritus, wie es ſcheint, ſchon vielfach zur reinen Zeremonie zuſammengeſchrumpft, indem die in den Schalen gefundenen Tierknochen nur noch ganz klein ſind. Enorm iſt die Zahl kleiner Gefäße in den Gräbern (in einem Grabe an die 150), beſonders von der feineren „phöniziſchen“ Ware; Lampen gibt es jetzt in jedem Grabe. Dagegen fehlen nun faſt ganz die Waffen und Geräte bis auf eine Handvoll bronzener Pfeilſpitzen und ein Grab mit einer Menge merkwürdiger Objekte, darunter ein Bronzeſchwert und ein in Paläſtina einzigartiger, 58 Zentimeter langer Bronzeſäbel. — Die Technik dieſer ſpäteren ſemitiſchen Zeit bedeutet gegen die frühere keinen Fortſchritt. Der Hausmauerbau iſt roh, aus Feldſteinen mit Schlamm; der Wohnungskomfort bleibt derſelbe; die Kunſt zeigt eher einen Rückſchritt als Fortſchritt in Geſchmack und Dekoration. Auch ein Vergleich der inneren und der äußeren Stadtmauer beſtätigt dies Urteil. Es ſtimmt das zu den literariſchen Nachrichten, daß die Hebräer die kanaanitiſche Kultur übernahmen, alſo keinen Fortſchritt materieller Kultur brachten.

Eine neue Welt beginnt mit der 7. Schicht, die in die *nachexiliſche Zeit* führt. Die Datierung dieſer Schicht wird beſtätigt ſchon durch ein Fundſtück roten Sandſteins von 399—393 v. Chr. mit der ägyptiſchen Inſchrift: B'-n-R'-ntrw-mr. Im allgemeinen iſt die Schicht wohl etwas älter als die oberſten Schichten von Tell sandahanne. Die Häuſer ſind mit einem Male weit beſſer gebaut, die Steine rechtwinklig,

oft ſo gut wie ein moderner Ziegelſtein. Mörtel dagegen gibt es noch immer nicht. Bogenkonſtruktion fand ſich wie in Tell zakarîje. Feuerſteine ſind ſelten, das übliche Metall iſt Eiſen; Bronze dient nur für ornamentierte Sachen. Die Kunſt erreicht in dieſer Schicht in Gezer ihren relativ höchſten Stand. Die Töpferei iſt gut geformt und gebrannt; oft finden ſich ſehr graziöſe Formen und reizende Dekorationen nach griechiſchen Muſtern, wenn auch im allgemeinen der griechiſche Einfluß hier nicht ſo groß iſt wie in Tell sandaḥanne. Nennenswert iſt die Terrakottafigur einer ihr nacktes Söhnlein ſäugenden Mutter in Chlamys und Himation, aus der Seleuzidenzeit (Fragment, 7½ Zentimeter hoch), ſowie ein feines Schachbrett in Kalkſtein mit 16 × 11 Feldern, ähnlich dem von Tell zakarîje (mit 12 × 12 Feldern). Eine beſondere Entdeckung war der Palaſt des Makkabäers Simon, der nach 1 Makk. 13, 43—48 die Stadt eroberte; die Identität mit dieſem wurde klar durch die Inſchrift eines ſchlechten Hexameters, den ein gewiſſer Pampra als Fluch auf einen Bauſtein gekritzelt hat: *Παμπρα Σιμωνος κατοπαζη πυρ βασιλειον* (das *ο* und *φ* des dritten Wortes ſowie das *νρ* des vierten Wortes ſind nicht ganz ſicher). Der Palaſt hat ſeinen Eingang in der Mitte der Südſeite durch ein Tor von 2,79 Meter lichter Weite; das Mauerwerk beſteht am Torwege aus äußerſt ſorgfältig behauenen Quadern (Seitentürme mit Boſſenſteinen); ein Badſyſtem iſt gebaut aus Kalkſteinziegeln, das übrige aus rohen Mauern von etwas größeren Quadern als ſonſt, die aber mit Schlamm verbunden ſind. — Die damalige Vervollkommnung der Technik zeigen auch die Gräber, die nicht mehr in den Häuſern angelegt wurden; die ſeleuzidiſche Nekropole liegt ſüdlich vom Tell auf einem kleinen Hügel bei der Dreſchtenne des Dorfes; andere Gräber der Zeit liegen verſtreut. Im ganzen wurden 35 Gräber geöffnet, die aber leider weit ſtärker als frühere Gräber ausgeraubt worden waren. Die Kammern dieſer Grabſtätten ſind viel kunſtvoller gehauen als je vorher. Die Türeingänge ſind immer vertikal und nie im Dach, ſondern ſtets an der Seite. Entweder führt ein ſchmaler Gang auf Felsſtufen zur Tür hinunter oder vor dieſer liegt ein größerer ebener Hof, eine Art Veſtibül, über dem ſich dann ein Monumentalbau (wie bei den Gräbern im Kidrontale) erhebt. Die Zahl der Kammern iſt in der Regel 1, höchſtens 3. Die Leichen liegen ſtets in kôkîm, die je für eine Leiche dienen und oft auffällig kurz ſind. In beſſeren Gräbern liegen dieſe auf einer etwa 30 Zentimeter hohen Bank, die rings an der Mauer herumläuft. Die Normalzahl der kôkîm in einer Kammer iſt 9 (3 an jeder Seite) oder auch 6 (2 an jeder Seite). Die Leichen liegen langausgeſtreckt im kôk; Beigaben ſind in den kôk ſelbſt oder dabei gelegt. Wenn die Gräber mit Leichen gefüllt waren, ſo räumte man die alten Gebeine aus und tat ſie in große Knochenbehälter (ſog. Oſſuarien), die gelegentlich durch Bemalung oder Meißelung geziert ſind;

dabei legte man die großen Knochen unten hin, die anderen darüber. Unter den Beigaben ſind die Lampen ſehr zahlreich, während religiöſe Embleme ſowie Speiſe- und Trankopfer nur ganz vereinzelt vorkommen. An Inſchriften fanden ſich zwei hebräiſche Graffiti: סרד בר אליעזר und חנון בר יחזי. — Was die Religion anlangt, ſo tritt damals neben dem herrſchenden Jahwekult die Verehrung griechiſcher Gottheiten auf, wie es der intereſſante Altar des Eunelos lehrt; er iſt das Votivmodell eines von Eunelos, dem Sohne des Jon, geweihten Heraklesaltars, den Spätere mit allerlei profanen Kritzeleien beſchmiert haben. — Mit den griechiſchen Anſiedlern wurde auch die griechiſche Sprache bekannt, doch hielt ſich daneben natürlich als Volksſprache, geſprochen und geſchrieben, das Hebräiſche bzw. Aramäiſche; aus ſeleuzidiſcher Zeit fand man eine Kritzelei der erſten fünf Buchſtaben des griechiſchen und aramäiſchen Alphabets, letzteres allerdings nur fragmentariſch. Mit der Helleniſierung des Landes begannen natürlich auch die Beziehungen nach auswärts reger zu werden, wie die vielen in und außerhalb der Stadt gefundenen rhodiſchen Krughenkel lehren. Die Städte des Orients bekamen damals Stadtverfaſſungen wie die griechiſchen Städte, d. h. die adminiſtrative Einheit wurde die πόλις, die Kommune mit Landbezirk. Daß man auch in Gezer (griechiſch Gazara) damals begann, die Ländereien der Kommune genau abzugrenzen, lehren die aufgefundenen Grenzſteine mit dem Namen des Alkios, der vielleicht ein Gouverneur war. Auch der Sinn für öffentliches Leben ſtieg durch den griechiſchen Einfluß; ein Zeugnis dafür iſt das enorme Waſſerreſervoir mitten in der Stadt, wohl ein munizipales Werk, welches die damals verſchütteten Ziſternen der alten Zeit zu erſetzen beſtimmt war.

Mit der griechiſchen Zeit geht eigentlich die Geſchichte von Altgezer zu Ende; denn ſeitdem ſiedelte die Bevölkerung vom Gipfel des Hügels weg nach der Stelle des heutigen Dorfes Abū schūsche. Doch finden ſich auch aus römiſcher und ſpäterer Zeit noch allerlei Reſte, ſo im Hofe eines heutigen Fellachenhauſes ein fragmentariſches Moſaik in Weiß, Schwarz, Blau und Rot mit Rhombenmuſtern, ſo ferner ein Moſaikboden unter der Erde bei der nahen Quelle ʿAin Jordo und endlich bedeutende Gräber der chriſtlichen Zeit, faſt alle im Süden des heutigen Dorfes gelegen; 38 wurden davon unterſucht. Sie ähneln denen der griechiſchen Zeit, doch kommt Veſtibül- und Monumentalbau nur in einem einzigen Falle vor; vereinzelt iſt die Decke gewölbt. Der Hauptunterſchied von den griechiſchen Gräbern beſteht darin, daß ſtatt der kōklīm Arkoſolien auftreten; in der Regel ſind je drei in einer Kammer, und jedes Arkoſolium dient meiſt für mehrere Perſonen. Religiöſe Embleme (Kreuze) ſind höchſt ſelten; einmal findet ſich ein ſiebenarmiger Leuchter. Die Leichen liegen ſtets langausgeſtreckt, ohne Orientierung. Oſſuarien kommen nicht mehr vor; ſtatt deſſen legte man die Leichen entweder einfach über-

einander, oder eins der Arkoſolien mußte als Oſſuarium dienen. An Inſchriftlichem fand ſich auf Lampen: 1) Λυχ[ν]ος Στεφανου Φιλοχριστου, 2) האר כען, 3) φως χυ̃ φεν πασιν (häufig), 4) χ̃ς φωτισμος μου, 5) PROP (das einzige lateiniſche). Lampen ſind die häufigſte Beigabe in dieſen Gräbern, ein Reſt älterer Sitte, außerdem viel Glas und einiges andere. Sehr gewöhnlich ſind Münzen (4. Jahrhundert). Gold kommt kaum vor (nur zwei kleine Ohrringe und zwei Kügelchen).

Zum letzten Male hat Gezer in den Kreuzzügen eine Rolle geſpielt, damals, zur Zeit des lateiniſchen Königtums war auf „Mont Giſart“ ein Kaſtell errichtet. Dort erfocht 1177 Balduin IV. einen Sieg über Saladin, dort lagerte 1191 Saladin und verhandelte vergebens mit Richard Löwenherz. Noch einmal wird 1495 der Platz erwähnt bei einem Gefecht zwiſchen dem Paſcha von Jeruſalem und einem räuberiſchen Beduinenſtamm. Seitdem ruht das Schweigen der Vergeſſenheit über dem Tell von Gezer mit all ſeinen hiſtoriſchen Schätzen und ſeinen uralten Erinnerungen. Das alles iſt jetzt wieder zu neuem Leben erwacht, und an der Hand der reichen Funde von vier Jahrtauſenden zieht die lange Geſchichte einer menſchlichen Anſiedlung an unſerem geiſtigen Auge vorüber, von niedrigen Anfängen langſam zu ſchöner Kulturblüte aufſteigend und wieder hinabſinkend in den Zuſtand der Verödung und Vernichtung.

Halle a. S. Lic. Dr. G. Hölſcher.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

3 9015 04983 4826

Digitized by Google